

2006/27

قَالَ عَلَيْنَا الْقَوْلُ الْأَصْوَبُ لَعَلَّكُمْ التَّفْرِيعُ

اسماء

شیخ الاسلام

دکتر اشفاق احمد صاحب



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من نزلت الكتاب بايات محكمات واخر متشابهات ومولات لا يعلم تاويلها الا الله والراسخون
 في العلم من الائمة الهداة ومضلي على من نسخ سنة الاولين بايات بنيات ومجرات باهرات وآله الدين تجوا
 على ان يأسوا اساس الدين بقوانين الاصول وشيدوا بنيانه بتهدية القواعد والضوابط على وفق المأمول
 سيما على صنوه وصهره الصاوي بالاوامر والنواهي العارف بحقائق الاشياء كما هي اما بعد فيقول العبد الخامل
 المنزوي ابو الحسن علي بن السيد فتحي الرضوي غفر الله له سيئاته واسكنه بحبوته جناته انه لما كان علما لاصول
 من اجل العلوم قد راودته استراوا اكثر وانفعوا اكملها جمعا وقد سعى في تدوينه جم غفير وجمع كثير من الاواخر والاول
 وصنفوا فيه كتب ورسائل وبنوا فيها هيكات المسائل فزينا وبالحج والدلائل كان من حسن ما صنف في هذا الباب
 وخصصه ما يشهد ان اولي الالاباب الحقيقة البهية البهاية والصحيحة الشريفة السانية اعني بها الدبذة الوجيزة
 والجوهرية العزيزة للشيخ المحقق والفقير المدقق النجيب القمام والحج المظالم المشتهر في الافاق العلامة علي المصطفى
 العالم الرباني والنور الشعشعاني بها والملة والدين اسكنه الله في علي عليمين ليري ايتها رسالة فليكن اللفظ
 كثيرة المعنى حاوية من الطالب علي ما هو شرف واسنى صغيرة الحجم شريفة النظم فاودا الى بعض من ايامه حكمه مثال
 امره نعم ان اشهرها شرفا كشاف اسرارها ووضح مطالبها مطا البها فاستقلت من هذا الخطب الجسيم
 والشان الخفي لذكرى ما قيل فيمن الف من كلمتين وتظم بيتا او بيتين على بان ايدى انكارى قاصرة عن الوصول
 الى هذه الدرجة الكاميا وختمه ببيتين من التظان والروادى تلك المرتبة القصوى مع ان السلف قد قصوا
 الى ما عن يمينهم في تفضيلها ونحوها من اسرارها الفكاك والتمجيد والحمد لله رب العالمين في هذا عصره ونحوه

رياضة ويستحياضه وغار مائه وطارر وانه حتى لم يتقرب يبار باربه وعارف يعرف قدره صالحة لكن
 لما لم يصف بالافعاله ولا اعنى من القالة تبين دعوتة تلبية الطبع وبذلت في مطاوعته جهد المستطيع وتوجبت
 بنان النظر الى حل عقدا ستار او ثنيت عمان البيان الى كشف خبيات اسرارها مع توزيع احوال ونشأت الابل
 وضيقت المجال مقصدا بكل مطالب الكتاب عرضا عن ايراد ما يوجب الاطياب واسئل الله العظمة من الجن
 والاضطراب وبهذه ازمة الصواب في كل باب اللهم اجب دعوتي بحمد وآله الاطياب قال المصنف بر والله
 مضجعه ونور مجده ايجي اسم التفضيل من البها وهو الحسن اللطيف الفائق حصل لنته ما يمتني عليه شيء يمتني
 عليه الخطاب يطبق على توجيه الكلام نحو الغير للافهام وقد ينقل الى الكلام الموجه كما نص عليه الطريرج انجني
 في مجمع البحرين وقال في الحاشية قد يرد بالخطاب الكلام الموجه نحو الغير للافهام وقد يراد منه المصدر
 اعني توجيه الغير للافهام وعلى الاول جرتي قوله فلان لا يفهم الخطاب وعلى الثاني قوله لهم خطاب الاحق حاشا انتم
 فعني البارة ان حسن والطف كل اصل لغويا كان او اصطلاحيا الذي يمتني عليه الكلام الموجه نحو الغير
 للافهام محذوف تعالى وانما نفسنا بكل اصل بناء على ما قبل من ان النكرة الموصوفة تفيد العموم ثم الكلام الموجه
 اعظم من ان يرد به الحكم الشرعي او غيره فتخصيصه بالحكم الشرعي كما وقع من الشايع الحرفوشي غير مبرج فاعلم
 واولي قول بالتسوين فصل مصدر يعني الفاعل او المفعول اي قول فاعلم بين البسلة ومقاصد الكتاب
 او مفصول لا يشبهه على من يسميه ويجوز ابقاء على المعنى المصدرى ووصف القول به بالغة كما في زيد عدل
 وان يكون بمعنى المقطوع به لاختلاف ولا ريب فيه حذو ما فسر قوله نعم انه لقول فصل بان اوعده بالبعث
 والاحياء بعد الموت قول فصل اي مقطوع به لاختلاف ولا ريب فيه كما صح به شيخنا النجفي في مجمع البحرين
 ثم وجه احسنة الحمد والولوية على ما ذكر ان شغلته الذات السلية ولا ريب في اولوية على الاشياء وطرا قال في
 المنية اي مفصول لا يشبهه على من يسميه او فاعلم بين البسلة ومقاصد الكتاب واما ارادة الفاعل بين الحق
 والباطل كما روى عن الصادق ع في تفسير قوله نعم انه لقول فصل اي فاعلم بين الحق والباطل ببيان
 حال كل واحد منهما فلا يمتشي في الحمد الا بتكلف انتهى وجه التكلف ان اسم تفضيل اذا اضيف لاكثر ان
 يقصده زيادة موصوفة على ما اضيف اليه بشرطه ان يكون موصوفة بعضها ما اضيف اليه ولما جعل حمد الله
 اولى من القول الفاعل بين الحق والباطل يفوت شرطه اذا الحمد ليس من اباض القول الفاعل بين الحق
 والباطل الا ان يكون من قبل يوسف حسن اخوة فيقصد به الزيادة المطلقة على ما اضيف اليه سواء كان

٢٨٥

من الباشع ولا يمتحى اليه اولو الاباب جمع لب وهو الخالص المراد العقل لا سيما بالاشاب وانتسابهم اليه بان
يقولوا نحن اصحاب الكلام العقلاني وفيه سبائغة ولا حاجة الى جملة من باب القلب كذا في المنهية والحاصل ان ولي الاباب
بفتح زون بذلك الكلام حتى يسهلوا نسبه اليه ويقبلوا نحن اصحاب الكلام العقلاني لان الكلام يقتضيههم ونسب اليهم
ويعرف بهم هذا وان علم في كل خطاب عند اولي الاباب فانهم يعرفون الى حال بالمقال لا المقال بالرجال لان
المقصود فيما نحن فيه وصف الكلام وهو حاصل بدون القلب فلا حاجة اليه من خبر قوله ابني او بالعكس نظرا
الى تخصصها بالاضافة لكن الاول اولى لكون الاولى من شان المبتدأ تنزه وتباعد عن وصمة التحديد القياس
الوصمة الصيب والعاريقاني فلان وصمة امي ليس فيه عيب ونقص والمراد بالتحديد بحسب ما هي معنى اخذ لكن
الظاهر من كلام الميرزا امي ليس له جنس ولا فصل لاستلزامه الافتقار به صارا للتحديد وصمة وانما معرفة
بالاساءة والصفات كما ينطبق به الروايات والقياس مساواة الغير في شئ من الصفات لا يرب ان غيرهم
تساوي والقياس يتلزم كون المقيس من جنس المقيس عليه فلو كان تساويا لغيره لكان مقيسا لغيره وتقدس عن
ادراك العقول والحواس اما نقد سببه نعم عن الحواس فظاهر لعلومية كونه غير مرئي بالعقل والنقل واما ادراك
العقول فبناء على عينية وجوده وتخصصه لا متاع حصيل ما هو كذا في ذهن من الازمان عابته كانت
او ساقلة كما تقر في مقاره والصلوة والسلام على من ارسله للبلد الاوامر والنواهي لا يخفى ما فيها من البراعة
وعلم ان الصلوة في كتاب الله جاءت لعان منها قوله تع واصل عليهم امي وارضع لهم ان صلواتك امي وجاب
سكن وتثبت لهم ومنها قوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ويريد بها السنوة المفروضة ومنها قوله
عليهم صلوات من ربهم ورحمة امي ترجم ومنها قوله صلواتك تارك امي وبنك والمراد منها انك لا يهيب عليك
ان الصلوة وان كانت بمعنى الرحمة لكن يجوز ان يراد بها هنا الاعتناء بشرفها ورفع شأنه ونعم الارادة على حدود ما
يقبل في قوله ان انت ملائكة تبسبون على النبي ومن بنا قال بعضهم تشریف الله محمد يقول ان الله ملائكة
يصلون على النبي الخ من تشریفهم بالسجود على ان الصلوة جاءت بمعنى التظيم ايضا ومنه اللهم صل على محمد وآل
محمد امي عطفي الدنيا باعلا ذكره وابقاء شريعته وفي الاخرة بتشفيعه في امته وتضييف جرده ومثوبته فلا حاجة
من نقولها من الرحمة الى تلك الارادة ثم ان المصنف لم يصحح باسمه شيئا او تبيينها على ان الوهم لا يتشبه
غيره بغيرية المقام وعدو لا من ضعف الدليلين من اللفظ الى اقواها من العقل واشرف من عرفه سر الحقائق
بالنسب على المفعولية امي حقائق الخفية من قبل ضافة الصفة الى الموصوف حقائق جمع حقيقة وهي الماتية الموجبة

في الخراج وقد يطلق على المادية مطلقا من حق الحق اذا ثبت والمعنى انه قد عرفه واعلمه خيات حقائق الاشياء
 كما هي اى اسرارها حقائق في انفسها عليه من المواقف وحمل الحقائق على الاحكام الختمة نيا فيه تحليلها باللام
 وذكر الاحكام فيما بعد والله الذين من انوارهم يقبس ويستفاد الاحكام الختمة المشهورة وبانوارهم واخبارهم
 المروية عنهم لعلهم ان كل كلام اثر من آثار متكلمة وعلمته لوجوده يعرف مسائل الحلال والحرام المراد بالحلال
 بقرينة التقابل ما مثل الواجب والمندوب والمكروه والمباح او يقترن العرض بهما لا يمتنع فمثل صلوات الله
 عليهم ما دامت الفروع مستترية على الاصول والاجناس منقسمة بالفصول وفي بعض النسخ متقوية ولا ين
 تقوم اكثر الاجناس بالفصول بخلاف بعضها كالاجناس العالية وانما التي به نظرا الى ما كثر على ان الجنب
 عند الاصولين بمعنى النوع عنه المنطقيين كما صرح به البعضى ويل في تقوم الانواع بالفصول ريب كذا
 ظهر ترشيف ما اورده على قوله متقوية بان الاجناس جمع محلى باللام فتقيد الاستغراق وجميع الاجناس ليس
 متقوية بالفصول فمثل وكيفما كان فنسخة منقسمة اولى من متقوية لظهور انقسام الاجناس ببناء المتعارف بالفصول
 دون تقوم اولا ريب في خفائه بالنسبة الى بعض الاجناس كما عرفت بل جميعها اللهم الا ان يتق ان المراد
 تقوية ما وجد اعني لا ريب انما على طرفة الابصار لا تحصل عن الا بالفصول ثم ان قوله ما دامت الفروع الخ كناية
 عن التام لان ترتب الفروع على الاصول وكذا انقسام الاجناس بالفصول لا يقتضى بانقضاء الايام ولا
 تنصرم بانصرام الشهور والاعوام وبعد من على الفهم حالاته اثنت مشهورة فيقول الفاء على
 توهم انما دأبنا على تقديره راجح غوره بالنسبة محمد الشتر بمطارد الدين لعالي يقع العين المبهمة بعد
 الف ويسم كسورة نسبة الى سبل ما قطر بارض الشام الى جهة الجنوب من اعمال المدينة صنف باعتبار قامة
 بسادة طويلة والافئولة بعلبك كما في الحديث الشريف زائد عن هذا الى الترتب
 الحاضر في الدين فالاشارة مجازية لان الحقيقة انما يكون في المشاهدة المحسوس فاذا اشير بها الى العدميات
 او الموجودات المجردة او المادية الغائبة عن الحسن الحاضرة في الدين كان ذلك مجازا تنزيها المحسوسه
 عند العقل منسوبة المحسوس الحاضر اخوان الدين جملة معتزة تصد بها التعجب باظهار الشفقة والاضافة
 مجازية من قبيل اضافة السبب الى السبب لان الدين بسبب الاخوة مستند ما روى عن سليمان الجعفي
 عن ابي الحسن قال يا سليمان ان الله خلق المؤمنين من نوره وصيغهم برحمته واخذ من قاتم بالولاية فالؤمن
 اخو المؤمن لابي وامه ابو النور وامه الرحمة الحيث ما موصولة توفرت عليه وواعيكم جميع واعية وهو لبا عث

فصل
 في
 بيان

على الفعل واثباتها كفا في راوية وتكررت اليه ساعا اوسى وعلى تقديرين مصدري السعي
من متن بيان لما اوفرت متين قومي لا يخفى فايه جناس الاشتقاق محرر الفصول لا يخفى فاي لفظ التحرير
الاياء الى غلوه من الحشو والرواية كونه معناه تضمن هو خلاصة علم الاصول فخذوا وضوءا ليكم زبدة وجيزة باب
على انه مفعول خذوا معناه واما الرفع على انه مبتدأ موزع والنصب على المفعولية بفعل محذوف كما قاله الشارح
السند على فلا يخلو عن التكلف كما لا يخفى موصو له الى كنوزه اى علم الاصول ونجته اسم من الانتحاب عزيزة
مطلقة على رموزه وانتمس بكم يا اخوان الدين ان لا تبدلوا ولا تدفعوها اى الزبدة الا الى طالب يعرف قدرها
اى مقامها ونسبها حالها ولا ترفوها من زفت العروس الى زوجهاز فانا الكتاب اذا اهديت الى بعلها الا
حاطب من الخطبة بالكسر وهو الذى خطب الى القوم اى تكلم ان تخرج منهم على مهر بالعلاء والارتفاع
يقع غلا السرا اذا ارتفع والمراد بعلو مهر باكثره مطالعتها وفور الرغبة اليها وى ايراد لفظ الزفاف والخطب
والعلاء والمهر من المناسبة لا يخفى واذا عثرتم اى اطلعتم ومنه قوله تعالى وكذلك اعثرنا عليهم اى اطلعنا
على خلل فاضح فى المعاني يفتح صاحبه وى بعض الشرح عثرتم اى ظفرتهم بضم العين بخلل بابا ولكن النسخة
الاولى هو الاولى وابقاء اللفظ على معناه واما على الثانية فيلزم احد المجازين اما جعل عثرتم بمعنى ظفرتهم
او جعل اباء بمعنى على اما اولوية النسخة الثانية كما وقع من بعض الشرح فبناء على عدم ظفروا فدية عثرتم على
فماثل او قد عثرتم على دلل وخطا ووضح فى النظم والالفاظ فتموا علينا جواب اذا باصلاح الفساد وزدج
الكساد من راجت الدارهم فمال الناس بها واجرهم على الله ولا قوة الا بالله فى ابراز هذا التاليف وى
كل فعل ورفعتها على خمسة سلاسل ترتيب الكل بالاخر اولا يلزم اتجا والترتيب المرتب عليه وههنا اشكالان
الاول انه كان المناسب ان يقول المصنف ارفها بصيغة المستقبل لانه بصد التاليف والترتيب والثانى
ان الترتيب لا يتعدى بلى وحب عن الاول يجوز ان يكون الخطبة كاتبة وعن الثانى بجل الترتيب بمعنى البناء
وهو يتعدى بلى يقربت البيت على اربعة وحائتم اى بنيتها وبجل على معنى من وبجلها متعلقة بمشتملة
محذوفة اقول على تقدير كون الخطبة ابتدائية يمكن ان يقال ان الترتيب بصيغة الماضى نظرا الى ما ذكره
فى الدين اجمالا بطريق المجاز كما يشار به الموضوع حقيقة للمشايد المحسوس الحاضر الى الامور الغائبة عن الحس
بطريق المجاز تنزيلا للعقول منزلة المحسوس ولعبارة اخرى اتيان الترتيب بصيغة الماضى من باب التلخيص
والمجاز كفا في من قبل قتيلا فلا سلبه بناء على ارادة استقبال المحقق الثابت من لفظ الماضى لثبوت زمانه

حاشية الشارح

حاشية الشارح

وتحقيقه لا الماضى بنفسه وحمل على معنى من كالترتيب بمعنى البناء، بعيد ثم وجهه كحصر في هذه النكتة ما في المنهية
 لان المذكور فيها الماسعود بالذات او لا الثاني الماسول والاول اما ان يبحث فيه عن الاولية الشرعية او لا
 الاول الثاني والثاني اما ان يبحث فيه عما يشترك لبعضها مع بعض فيه او عارحج ببعضها على بعض او عن حال
 المستدل بها الاول الثالث والثاني في الخامس والثالث الرابع النسخ الاول في المقدمات والتبسيط الكمع
 ايسا الى ان المراد بالمقدمات مقدمات الكتاب لتتبعها او بعضها مقدمات الشرح وبعضها مقدمات العلم
 ويمكن ان يراد بها ما يبدأ به قبل المقصود واعم من ان يكون مقدمة الكتاب او العلم والطريقة تجوزية اقامة للشمول
 العمومي باعتبار تحقق العلم مقام الشمول الظرفي وفيه اى النسخ الاول مطالب ثمثه سياتى في المطلب الاول
 في نبذ وهو القطعة من الشئ والمراد منها الحصة المتعلقة من مباحث الفقه من احواله اى علم الاصول كمدونه
 ومرتبته وموضوعه ونبذ من مباديه المنطقية المراد بالمبادى ما يتوقف عليه من الامور التي ليست بنيتة بنفسها و
 من شأنها ان يبين في علم آخر وبالمنطقية التصديقات التي يتألف منها قياسات العلم ثم تخصيص المنطقية بالذكر
 بالمبدئية مع كون علم الكلام ايضا منها لما يثبتها كما هو الاقرب او رياستها كما توهم بجميع العلوم فتكون اخرى بالذات
 علم هذا العلم واسمه في الاصل قبل العلية مركب اضافي وعلم انه قد وقع التشاؤمين بالفعل في اسامي العلوم
 واسامي الكتب بل هي اسماء اجناس او اعلامها فالمحققون على الاول وبعض على الثاني فعل الحق لا يتجاوز
 عن الاول بناء على ان العلوم عبارة عن الملكة والتهيؤ القريب لاستخراج المسائل وعلى دخول علم تعريف
 على تلك الاسماء والعلية نيافيه واعتبار دخولها للوصفية الاصلية تكلف على انهم لا يعتبرون علم جنس في
 لفظ الا اذا دعت الضرورة اللفظية اليه كوقوعه غير منصرف وعدم وجود سبب آخر دون الواحد فيعتبرونه
 ولذا صرح المحقق نجم الائمة الرضى بان علم جنس علم تقديرى وفي اسماء العلوم والكتب ليست الضرورة واثبت
 اليه وظاهر قول المصنف برودة الله مضجعه علم هذا العلم بشعر المذهب الثاني الا ان لفظا بارادة الاسم من العلم كما في
 وانما في بلفظ العلم بالفتح للجهانسة بينه وبين العلم بالكسر قائل ثم لما كان معرفة المركب بعزته اجزائه يقال في الاصل
 لغة ما يمتنى عليها شئى ابتداء احتياكا ببناء السقف على الجدران او عقليا كابتداء الحكم على البرهان واصطلاحا
 القاعدة والراجح والدليل والاستصحاب شرا كلفظيا وقد يراد به الحقيقة بقدر اصل الانسان التراب حتى حقيقة
 واللغة بقدر اصل الكذا اى لغة لكن المراد فيما نحن فيه هو المعنى اللغوي ليشمل مباحث الاجتهاد والتقليد والتمحيص

والله اعلم بالصواب

ولما لى الفقه فخرج عنه مباحث الاجتهاد والتقليد مما ليس بلبس الفقه فيحتاج الى نقله الى العلم
 بالقواعد المهمة اخرج ثم السبب في تفسير المصنف الاصل بالمعنى اللغوي والفقه بالمعنى الاصطلاحي
 هو اطلاق المقصود من ان التسمية بهذا الفن بهذا الاسم انما هو بهذا المعنى وتحقيق في ضمنه الاشارة ايضا الى ما في هذا الفن
 بانه موقوف عليه الفقه اصطلاحى الذى هو من اشرف العلوم الشرعية فتأمل وآلفقه لغة وعرفا الفقه هو
 قوله لا يكادون يفقهون حديثنا ولكن الفقهون شيعتهم ثم النسبة بين الفقه والعلم عموم من وجه تصادقها على لفظ
 العالم وصدق الاول على العالمى لفظن دون الثانى والثانى دون الاول على البليد العالم بالقول
 بتراذلهما ينافيه العرف والعلم المراد بالعلم منها التصديق كما هو المتبادر عند الاطلاق ويؤيده قول المصنف
 فيما بعد علميتها بقبرية التقابل لا بخصوص المقصود لا الاشم منه كما هو موضح اهل الميزان والتقسيم الى المقصود
 والتصديق لفظي فلا يرد ان صحة التقسيم علامته كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك والتبادر علامته كون
 العلم حقيقة في التصديق فتعاضدا فتساوقا والقول بان التبادر اطلاقى ايضا كما ان التقسيم لفظي
 فلا يكون احدهما علامته الحقيقية فلا مرجح على العمل بالتبادر دالا اطلاقى وطرح التقسيم يدفعه ان التبادر
 اماره قطعية والتقسيم اماره ظنية وهى المرجح على العمل بالتبادر وان التبادر ليس اطلاقى تقابلى ضعى بشهادة
 صحة سلب العلم عن التصور او صحيح ان يقر للمتصور انه ليس بعالم وان العدة في باب اللفاظ بما لا يخفى
 وبناءهم هنا على مجازية اطلاق العلم على التصور فتدبر كذا الفيد بالاحكام جمع الحكم وهو يطلق لغة
 على استوائى الى آخر بطريق القطع ايجابا وسلبا وعلى الزام الامر والنهى وعلى خصوص امر الحاكم بين
 المتخاضعين لرفع الخصام ولذا سمي حاكما واصطلاحا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث قضائهم
 والتخير والمراد هنا مطلق الخمسة التكليفية وخروج الوضعيات عنها ما غير مضر كما سياتى فارادة التصديق
 من الاحكام كما وقع من الشارح الخروشى ربه غير مضرى كما استعرف بعينه على ان ارادة التصديق من العلم
 كما مر بالى بالف شائع من الابار حمل الاحكام على التصديقات فتأمل - الشرعية ما اخذ من الشارع
 بلسان العقل او شرع او ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع بلسان العقل او شرع وان لم يؤخذ بالعقل او
 ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وقاخذ بلسان شرع العقل الفرعية ما يتعلق بكيفية عمل
 المكلف تعلقا حقيقيا وكان متعلقا من الافعال الظاهرية وخروج الاحكام الوضعية غير مضر لان الحق
 عندنا هو خروجها عن المعروف بتاراعلى ان المقصود والذاتى من تدوين العلم متعلق بمسأله كما يشهد به

فقه
 جواهر
 فقه

الوجدان والاستقرار فالمقصود بالذات من تدوين الفقه هو بيان الاحكام الخمسة التكليفية الشرعية المستتر عليها
 الثواب والعقاب المستنبط عن اولتها اهل هو ومقلدوه بها والاحكام الوضعية ليست مقصودة بالذات من تدوين
 هذا العلم وانما يجب عنها فيه نكته خارجة الى ما هو المقصود بالذات فان نجاسة البول مثلا لو لم يكن راجعة الى وجوب
 الاجتناب عنه وعدم جواز الاضائة فيه لم يصح للفقيه البحث عنه ولا تعرض له وكذا اسبغية وكول الشمن من نحوها فثبت خروجها
 عن المحدود كذا في رواية اذ ثبت ان ذلك فاستمع ان المراد بالاحكام الواقعة في الحسبي مطلق الخمسة التكليفية التي
 تحققها مشروط بالعقل والقدرة والبلوغ والعلم والارادة لنسب خبرية او الجزئية او التصديقات والمسائل منها
 لا يصح قيد الشرعية بمعانيها اما على الاول فاعلم ان ايراد التعريف بالقصص الواردة في الكتاب فانها صادق عليها
 انها نسب خبرية او جزئية او تصديقات والمسائل اخذة من الشارع بلسان العقل والشرع والعلم بها ليس فقها و
 اما على الثاني فلا يطرد الضياء صدقة على مسألة الاحباط وتشم الاحمال الذين من شأنها الاخرى من الشارع مع
 ان العلم بها لا يسمى فقها واما على الثالث فلا يطرد ايضا بل ما قلنا من ادلتها التفصيلية انظر اما متعلق بالعلم
 كما هو الظاهر او بما لم يشك لما خذوة لم يستنبطه او بالفرعية بمعنى المتفرقة على الاول خرج من جنس الاول علم الله تعالى
 المعلومات عدم كونه ناشيا عن سبب من خصوص الاول يخرج علم الانبياء والملائكة وعلما بالضروريات لان علم الانبياء و
 الملائكة وان كان سببا عن سبب لكن ليس سببتيه عن خصوص الاول بل من جهة اخرى كما كشف والالهام
 من تلقاء الملك العلام والضا يخرج علم المقلد والانبياء من قديم اولتها الواريد بها الاول المعهودة عند
 الاصليين بناء على ان الاضافة للعهد فح يلزم اشتراك قيد التفصيلية واما ارادة بمعنى الاعمال الشامل الاول
 التفصيلية والاجالية من الاول نظر لاني كون ضافها للجنس وجعل قيد تفصيلية مخرج علم المقلد بنا فيها علم بعض
 المقلدين الناشئ من اهل تفصيلي بان يحريه او اورد عليه مسألة بان هذا مفتي به المفتي وكل مفتي به المفتي فهو حكم الله في
 حقيقته لان له بعدية تفصيلية فيقها الداعي الى ارادة العهدية في التفصيلية وعدم ارادتها في الاول مع عدم احتياج
 قيد زائد على تقدير عدمية الاول ثم اقول ما ذكرنا انما يستقيم لولعنا دليل المقلد هذا مفتي به المفتي وكل مفتي به
 المفتي فهو حكم الله في حقيقته من الاول التفصيلية واما الوعد من الاول الاجالية كما عده بعض المحققين فلا ريب في
 ان قيد تفصيلية لا يخرج علم المقلد فتدبر فعلا كما للجهل يمكن على افقه المساوي او قوة قسبة من بعض بان
 يتسبب له الاسباب والكسب ويعرف المياوي ويستقر لرد الفرع الى الاصل كما للمجتزى بل المطلق فلا يراد بالخارج
 الاحكام المحمل بالا اجمع فلا يوجد للفقيه مصداق في الخارج لان المسائل تجرد وواقفوا بالاحاطة بالجميع للمجهل فتدبر

لا يصح التعريف بشي من معاني الجمع لمجلى باللام ولا انه على ارادة لبعض من الاحكام يدخل علم التجزى بنار على عدم تجزئته
 ثم اقول لو اردت ان اعلم معناه الاشم اشأله للعلم بالفعل والقوة وبالاحكام جميعها يجعل قوله فعلا او قوة بيان له وقوله
 قريبة ما خرج من ليس له القوة القريبة لجميع الاحكام مستقيم الحد يسلم النسخ يكون المعنى الفقه هو العلم بكل الاحكام الشرعية الشرعية من اهلها
 التفصيلية سواء كان العلم بالفعل والقوة القريبة فلا يراد به ما اراد به الواردين بالاحكام ضمن الحكم على تقدير جنسية لامها كما
 المصنف فيما بعد اعلم المعنى لاشم العلم القطعي فلا يرد الحد افع يكون المعنى الفقه هو العلم بحكم الشرع على المعنى عن اوتها
 التفصيلية بالفعل او بالقوة القريبة فيصدق على من لم يكن تجزيا الضال له قوة قريبة لحصول التجزى ومعلوم انه ليس كذلك
 في الحد الا ان يقال ان ليس قوة قريبة الضامات في شيء لما كان يرد على التعريف ان الظاهر من العلم هو القطعي من الحكم
 الواقع فيخرج عنه اكثر ابواب الفقه لا يتناها غالبا على الادلة الظنية فاشار الى ذلك الايراد والجواب بقوله
 علميتها اي الاحكام عنها اي عن الادلة مع ظنيتهما اي الادلة على التصويب اي على نفيها
 القايلة بان كل جهد مصيب ظاهرة لا ستره فيه فصح انه دفع دخل مقتدر تقريره ان الظاهر من العلم القطعي وكثير
 ابو الفقه ظني لا يتناها على الادلة الظنية فان قوى وازك الاحكام الكتاب والسننة وافادتها بدنية على نقل اللغات
 لا تفيد الا الظن بمعانيها والليل ظني لا يقيد الا الظن به ولو فكيف يصح إطلاق العلم قطعي على الفقه وتقريره ان علميته
 الاحكام وقطعية ما على نفيها مصتوبة مما لا شك فيه اذا حكم الله في نفس الامر عندهم على اري المجتهد فانهم والنواميس حكم
 بلح الرى المجتهد كل اوسى اليه رايه فهو حكم الله نفس الامر في حكم من الاحكام الظاهرة بحصول له بحزم بحزمية ما
 الامرته وان كان وليله ظنيا بناء على عدم الملازمة بين ظنية الدليل وظنية المدلول فثبت علمية الاحكام بلا
 اشكال وبدون اية اي بدون القول بالتصويب بل على القبل بان المجتهد قد يصيب وقد يخطئ كما هو مسلوك
 جمهو لمحققين فعلمية الاحكام خفية غير ظاهرة واجيب عنه بوجه منها ما اشار المصنف الى بقوله ان يراى
 بالعلم بالاحكام الاحكام الظاهرة فالحق الفقه علم بالاحكام الظاهرة من الادلة سواء كانت بحسب نفس الامر
 لا وهذه الارادة وان كانت خلاف الظاهر من لفظ الاحكام الا انها اهل مخدور من الوجوه الاخرى وقال
 الشارح استدل على ويلزم ان لا يكون الفقه علما بالاحكام بل علما بظاهريتها من الدلائل فمثلها مع شدة وعلم
 في قرن الميزان بعيد عن مثلها وكيف يلزم ان لا يكون الفقه علما بالاحكام الا انها ليست بحسب نفس الامر بل
 الاحكام الظاهرة لا بظاهريتها الاحكام لمعلوماتية الفرق بين الاحكام الموصوفة بالظاهري والظاهر المضاف الى الاحكام
 مفاد الدليل الاحكام الظاهرة من الادلة وهو المطلوب ومفاد الثاني ظاهرا للاحكام نفس الامرية استقاراة

حكم شرعي
 لا يرد

من الاول انه وهو خلاف المقصود مثال من وجه الجواب اما ان الاشياء اي الاحكام اي تتصرف في لفظ العلم بحكمه
النظر في العلم بالاحكام الشرعية نظر الاحكام الشرعية نظر الى كونه من اقرب المجازاة للعلم ويؤيد ان عند تحذير الحقيقة وتبين
الحجة بطور الدخول الخبزون الحاصلة للمقد العام من اوله امود من انما ليست فقها وفيك ذلك الغرض بعيدا كما يخرج القطعيات
النظرية والشكيات والوجبات مع كونها من الفقه وقيل القطعيات بعد حصول القطع في ما لا يبقى في الفقه كما ستعرف منها
بعيد هذا من وجه الجواب بخلافه في العمل والافتقار في اي كما قال او يراو العلم بالاحكام القطعية بتعين العمل والافتقار
بها اي بالاحكام المعنى ان الفقه علم بتعين العمل او بتعين الافتقار بالاحكام الشرعية المستفادة من الاول ولا يربط العمل
والافتقار بتلك الاحكام واجب على المجتهد وان كان طهية وليست بنفس الامرية وفيه ان العلم بوجوب العمل من مسائل
الاصول الشرعية فلا يصح التعريف راسا ومنها باضمار وجوب العمل بوجوب العلم بمعنى ان في الاول من خروج القطعيات
ودخل المنون للمقد العام وفيه ما عرنا فيه ومنها باضمار لفظ المدلولية والقاء احكام الاحكام بينا في الظاهر فيكون
المعنى الفقه هو القطع ببدولية الاحكام الواقعية وفيه الفقه هو العلم بنفس المدلولات العلم ببدولية الاحكام وعدم نكاح
التعريف بخروج الظنيات لان الدليل على المدلولات لا يظن انما عدم القطع بكون الحكم بنفس الامر ببدولية فليكن
القطع بتلك الواقعية وعدم الخراود ايضا بدخول المقلد العالم بكون الاحكام بدلولات الاول خاتل
وبالشكيات والوجبات فان العلم ببدولية الاحكام فرج وجود الاول ولا دليل على الحكم المشكوك
والموهم على ما مجرى الاصول الفقهية كاصل البراءة ونحوه بما يرجع اليه عند عدم الدليل فكيف يحصل
القطع ببدولية تلك الاحكام بنفس الامرية عن تلك الاصول التي تجري في الاحكام بدليل اجمالي كذا افيد ومنها
التصرف في احكام الاحكام بجعله عم من نفس الامرية والظاهرية وفيه افي من ان العلم بالحكم بنفس الامر من حيث
الحكم بنفس الامر ليس مقابلا لخاصة وقروا بوصف الظاهر وبعين الدنيا والشيء فاعرف به المصنف الفقه
اول بالنسبة الى غيره كما فسرنا وخير الاجابة الثلاثة وكرها المصنف رده اوسطها ومواراة النطق من العلم
والقطعيات ليست فقها دفع دخل مقدر تقريره على تقدير ارادة النطق من العلم صارا الفقه هو النطق بالاحكام
فيخرج القطعيات عنه مع كونها منه فاجاب بانها ليست منه قول لا يخفى عليك ان قول المصنف القطعيات ليست
فقها بمعنى ان الاحكام التي صدرت قطعية سواء حصل قطعا بالقوة من الدين بوجوب الصوم والصلاة او بالاستدلال
فمن حيث كونها قطعية لا يجري فيها الاستنباط والاجتهاد واستغنائها عما قلنا من الفقه الذي لا بد فيه من الاستنباط
لا يخفى ان الحكم القطعي لا يحصل بالدليل صلا فلا يرد على المصنف ما اورد في القوانين لغويا بل بان اخرج مطلق القطعيات

فمن حيث كونها قطعية لا يجري فيها الاستنباط والاجتهاد واستغنائها عما قلنا من الفقه الذي لا بد فيه من الاستنباط

من الحق ما لا وجه له ولا استلال قد يفيد قطع وقيل لم يكن قطع بالحكم انتهى واردة ما كان معلوما علم من الدين ضروريان
القطعيات كما ارادوا فيهم انهم فيهم لا يحسن النقصان لانهم يخل القطعيات الاخر ما حصلت بالاستدلال في الحق فينتقض
التعريف كما سبها من قد اى من اجل ان القطعيات ليست قطعا لا اجتهد فيها كما ينطق به حد الاى حد
الاجتهاد وهو متفرغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي عن دليل التفصيل وفيه عدم الاجتهاد في مسئلة من المسائل
لا يستلزم خروجها من الحق كما لا يخفى ويراد بالاجتهاد المذكورة في حد الحق المسائل وقد عرفت في ارادة اسما
من الاحكام ولا مهاباى الام الاحكام جنسية فيصير الاحكام معنى حقيقة الحكم في ضمن اى فرد تحقيق لا استغراقية
كما يشاهد النجى بالام حتى يروى عليه ما اوروا اذا التفتوا القريب للاحاطة بالجميع دليل لقوله ولا جنسية
لا استغراقية في القوة القرينة لجميع المسائل بان يحصل لجميع الابدان لما خذوا اسباب الشرائط فتعد حصولها أو تستمر
ما يصيق الزمان فيحصل بالمشقة فكيف يحل لام الاحكام على الاستغراق حتى يكون معنى العلم بجميع الاحكام وفي بعض الشرح
والتهيو القريب بواو لكن نسخة الاولى اولى اذ التردد دليل لتعدرا لاحاطة بالجميع يعنى تردد المجتهدين في البعض
من المسائل لقوله وفيه تردد وغير ذلك ثابت مما لا ريب فيه فدخل يكون لام الاحكام جنسية علم المجتهد في
في الحق فيصح الطلاق لفقهاء عليه السلام بالتجزي من لقوة الاستنباط والترجيح في بعض المسائل ثم لو رايتنا لفظ اليقين
والتامل التام لو حدث اكثر المجتهدين بتجزي الا ان البعض متجزي في مائة مسئلة والبعض في الف لم يطلقنا واما
عرفت من تجدد المسائل بواقفيا قائل بفتح حين ارادة اللام جنسية قول المجتهدين في جواب المسائل لا ادرى
ولا يقرب في فها يستمر اختصاص العلم بمنسب الحكم واما علم المقلد اى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد و علم
جبريل ١٣ مثلا وغيره من الملائكة فخرج بحرف المجاوزة وهو لفظه عن في قوله عن اولتها تفصيلية لانه
متحقق بالعلم فعنه علم الناشئ عن تلك الاولات ولا شك ان علم المقلد لم ينشأ عن تلك الاولات وكنه علم جبريل
من الملائكة بل علم الرسول بل علم الله تعالى لان علمهم سوى الله تعالى غير ناش عن تلك الاولات بل بطرق اخرى كالكشف
والانعام وغير ذلك واما علمه سبحانه فهو غير بسبب عن بسبب وهذه العلوم وان لم ينشأ من الجلال الا انها مقسمة بها
لا تحاله تفرق الدليل عن الدليل ولا تنفي فيه لعلو مرتبة علمهم مستلزام لقرون بالدليل حصوله منه ولا حاجة في خارج
علم الله والملائكة عن التعريف المجمع قولنا بالاستدلال بعد الاى بع تعريف كالحاجي اى كما زاده الحجة
حيث قال اما هذه لقيا في العلم بالقوى التي توصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية القرينة عن اولتها تفصيلية بالاجتهاد
وعمامة ان علم الله والملائكة انما يحصل بالدليل وان لم يتجاوز الى الاستدلال لان الدليل لا يفارق الدليل بل يحصل

في النقطة ان ليس نقده فاما يدين قيدا لاستدلال الخرج علوم الانبياء والملازمة وعلمهم احكام حصول تلك العلوم بالاستدلال
 وقد عرفت خروجها بحرف المجاوزه فلا حاجة الى ختم ماضية ويراد بالادلة الماخوذة في الحد الاربعه المعروفة
 من الكتاب وشبهه والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخبر من نقل في خيل فيه ولا ينبغي لعقل كسب في مجاشيه
 قلت ذكر التفصيلية في الحد غير محتاج اليه اذ اريد بالاوله هذه الاربعه قلت ذكر التفصيلية لتكميل الاوله على ما في التفصيلية
 والاحاطية في خيل في الحد علم العقل اذ استدلال بالليل الاجمالي المشهور انتهى اقول في سيقم لولي الليل الاجمالي
 المقدم من الاول الاحاطية اما لو عين الاوله التفصيلية كما عده بعض المحققين منها فالتعريف بدخول علم العقل العقيد
 التفصيلية ايضا باق بحال مع عدم الاحتياج اليه وقد حققته من ان ذكر واما القياس نفسه فليس من
 مثل هبنا معاشر الاممته وستمع الجاهل في تدني المطب الرابع من المنهج الثاني واما القياس بالاوله
 ونصوص العقل فليس من القياس كما استقر الفناء لتعريفه وحده اى حصول الفقه حال كونه علما
 لهذا العلم لا مركبا اضافا العلم بالقواعد العلم لا استنباطا لاحكام الشرعية الفرعية خرج
 بالقواعد العلم بالخبريات ان القاعدة قضيه كلية تنطبق على جميع خبرياتها ليعرف احكامها واخراج الخبريات بالعلم
 عبارة عن التصديق في تصورات فتخرج الاحكام لا بدفعها لليس المراد بالخبريات الذوات حتى يكون العلم بها تصورا
 بل المراد بالخبريات القواعد في التصديقات الشخصية نعم الخبريات التصورية خارجة من لفظ العلم وخرج بالمعقبات
 الاستنباط علم العربية المنطق وغيره مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يهتد لاستنباط تلك الاحكام وخرج بالاحكام
 ما يستنبط منها الماهيات كسلة الصبي والاعمى والشرعية العقلية والفرعية الاصولية ثم اعترض على هذا التعريف
 بوجه منها ان كان المراد بالمهمدة مطلقا سواء كانت في السابق او اللاحق لم يطرد ذلك في دخول المسئلة المعقولة وغيره فافيه
 ممد الشخص الاستنباط تلك الاحكام او المراد بالمهمدة سابقا من كل العلماء ولون الذين كانوا في صدر زمان
 هذا العلم فلم ينكس لخروج اكثر المسائل الاصولية المهمة بعد ذلك او المراد بما عده البعض مطلقا فافيه دخول مسئلة
 محدث في زماننا السابق لقبل وخروج ما يسمي كذلك ولا يخفى بعده ومنها عدم طراؤه بالنسبة الى بعض المسائل المعقولة
 التي تذكر في هذا العلم فافيه عليه مع خروجه من العلم ومنها عدم العلم بحجية النطق لكون الظاهر من التعريف
 كون القواعد المهمة سببا قريبا للاستنباط العلم بالمسئلة المذكورة ليس علما بالقاعدة المهمة لاستنباط
 الاحكام الشرعية الفرعية سببا قريبا وبارادة بسبب عدم من البعيد والقريب يدخل في تعريف الاسباب البعيدة
 الاستنباط نحو ما يستنبط منها الماهيات كسلة الصبي والاعمى والمسائل المعقولة والكلامية ومنها انما من التعريف ان

معرفة مسائل اصول الفقه متوقفة على تبيين العلماء وفاته متخلفة قتال ثم اعلم ان من العلماء من جعل النفس اضاقه الى
 الفقه لغيرها لهذا العلم باعتبار الاضاقه ليقع لو كانت الاضاقه للمبرورين الاصول المعنى للقوى او القواعد واصطفاه
 وي قوله لمهمة مشعر ببالاختصاص اسه باختصاص ان تبيين تلك القواعد لاستنباط تلك الاحكام فليس العلم
 اى طرود التعريف وصار ما لخاص دخول اى بنية والمنطق لانتها وان كانا قواعد مهمة لكن ليس متبدا بالاستنباط
 تلك الاحكام خاصة ومباديه اى مبادئ العلم الميوت عنه بالرفع عطف على قوله وحده والمراد بالمبادئ هنا ما له
 دخل في الاستدلال في هذا العلم من المنطق اى بعضه بحيل من تبعية ثم ان المنطق علم الى ان لا دخل في آية الحكمه و
 الكلام كذلك آية للاصول فنسبته اليه اليها سواء بواجبه من مبادئ الكلام دون الاصول كما فعله ابن الحاجب حوته
 الشارح الاستدلال راوا على المصنف ثم غير موشيه والتوضيح بان الكلام هو العلم الباحث عن الاحوال الموجوده مرعى فيه مطابقة
 الاسماء فالمنطق الباحث عن احوال المحقولات الثابتة التى هى من افراد الموجود والمطلق خبره لا ينطق عن حصر آية
 للكلام دون غيره كما لا يخفى قتال والكلام العربى بالبحر معطوفان على المنطق ووجه كونهما مبدئين لهذا العلم لتوقفه
 عليهما اما على الكلام فلان بحث في هذا العلم من اوله الاربعة المشهورة المستفادة من كتاب سبته وتصلحها لا يحصل الا بعد
 معرفة من صدر عنه ويكون صادقا وبل هذا الا من طهيرة الكلام وسياتيك فزيد بحث فيه في مبحث الاجتهاد والتقليد الشاوي
 واما على العربى فظاهر ان الكتاب وسبته عربى ان لا يتبدل بها الا بعد معرفة معانيها من بحقيقة والحجاز والمنطق مفهوم
 وغيره وان هذا الا من سلفية العربى ثم ان توقف هذا العلم على بعض منها فظاهر ان الموقوف عليه لهذا العلم ليس جميع
 تفاصيل الكلام والعربى كما لا يخفى والاحكام بالرفع على انه عطف على بعض المستفاد من التبعية وان المراد بها كلها
 لا بعض كما خوته الثلثة ومبدئها لان غرض الاصول هو معرفة كيفية استنباط الاحكام من الادلة مثلا الامر للوجوب مسله
 اصولية فاما تصور معنى الوجوب فيعلم معناها وبما يتبين لك ان الاحكام من المبادئ التصورية دون اخوة ثلثة
 ومبتدئة اى مرتبة هذا العلم بعد الثلثة الاول من المنطق والكلام والعربى هذا الاحكام لان بيانها فيه و
 لا باس ببيان المبادئ التصورية لعلم فيه واما كون مرتبة بعد الثلثة فقد عرفت وجه مقتضى وهو موضوعه اى موضوع
 العلم دلالة الفقه من حيث الاستنباط لاس من حيث انه فصيح معجز ثم ان الخفيات الماخوذة في الموضوعات
 تقتضى في نظر الباحث او اطليلية البحث على الاول بلا حظ الموضوع بالحيثية الماخوذة فيه ويبحث عن احواله
 المناسبة لها وعلى الثانى بحث من احواله لمناسبتها لها كما ثبت في محله ثم اعلم ان الظاهر من قوله دلالة الفقه الاربعة
 المشهورة فيروى بغير تخصيص الاربعة الموضوعية وحمل نفس الاربعة موضوعا ينافيه حملها من الموضوع والامر ليس

منه

انك انما تحصل العلم بالجفر فهو ايضا دليل يدل على اوجدها والتمسك لان قيم المراد بدلائل الحق مطلقا
 من ان تكون الاربعه او غيرهما كما في الضوابط اقول انما غلب الاكثر في كل الزمان ولا يستلزم الاستدلال بالاربعه للمعقوبات
 الى ان يبين من اطلاق الابدان في حياته البليوي واما علم الجفر وذل عندنا ايضا لكنه ليس ككسب بل بمرتبه بلوغ الى حد
 يسبح فيه منتهى مستقيمه فالتقدم على تخصيص الاربعه بالمعقوبات بالجفر ليس مما يقتضي به قضايل وشموقه اي ثمره
 هذا العلم وغايته القوت بالسعادة الدنيوية والترقي عن حضيض التقليل الى اوج الاجتهاد اذ انما
 ذلك العلم فيما وضع لاجله وهو تنبأ الفروع من الرعيول وانما قيد بذلك لانه لو لم يستعمل فيه لما حصل تلك
 الثمره وجوبه اي وجوب هذا العلم كفاي فاما ما يورد من علمائنا المدعي عليه الاجماع كما نقله بعض المحققين انهم
 اتفقوا على التقليل في الفروع بحيث انه لا يجب على كل ثقف الاجتهاد وعتايل هو كفاي قال في كبرى وعلية اكثر الامامية
 ما يجب على عامة المكلفين بسقط وجوبه فعمل البعض منهم كما ياتي والقائل بالعتية بان هذا العلم واجب على متمم
 ولا يسقط الفعل البعض شاذ قال بعض قداما والاصحاب وفتوا اوجب منهم كما هو المنقول عن زكريا وولزم من
 على هذا القول ظاهر ضرورة السداد المعاملات الدينيه بخلافه لا يستعمل العوام والرياسات كلف بالاجتهاد واما
 لامية اليسر في العسر والخرج على الاجماع للعلوم يتبع حال السلف من الافاء والاستفتاء وقريرهم بعدم انكارهم ومن
 الاجماع اسيد المتضي وغيره من العلماء الخاصة والعامة ويدل عليه عموم قوله فاسئلوا اولي الذكر ان كنتم لا تعلمون والافاء
 لتثيرة الذاته على الاخذ من العلماء كالانخبار بالحكيمة ان حجاب الائمة ۳ لو كانوا يسئلونهم عن ما في عالم ديننا كانوا يقولون
 من يدركه او يونس بن عبد الرحمن مثلا وغيره كمثل مقبلة عمر بن خطبة وغيره باين على تقديره وجوب اعني يلزم خذلان نظام
 عالم من امر المعاش وغيره اذ الاجتهاد ليس امر سهلا في صحاح عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صبر واهتمام في بيان
 ان ان الواقعة انزلت بالعاني الغير المجتهد فاما ان يكون مكلفا فيها يستغنى من الاحكام او لا وانما في باطل بالجمع
 ان كان مكلفا فاما ان يكون مكلفا لاخذ بالاستدلال او بالتقليد فلهما وجه واما الاول باطل لان التكليف بالاستدلال
 ان كان بالبرائة الاصليه وهو باطل ايضا بالاجماع وان كان بخير باقات اذ فيه ذلك بين يتكامل عقله وهو باطل بالكون
 ان الرسول والائمة لم يأمروا كل كامل العقل بتفصيل الاجتهاد ومن انه لو اخل كل كامل العقل بالاجتهاد خذل
 امام العالم وانتشرفه الفساق من المعاش وغيره كما عرفت وان لزم ذلك حين نزول الواقعة فهو مكلف بالاجتهاد
 عدم قدره كل عامي حين نزول الواقعة على الاجتهاد كما عرفت فثبت وجوب التقليد عليهم المطلوب وبالحجته
 بهل لا مجال فيه توقف واستدل العلامة المحلى اجملة الله اعلى عليين على كفايته وجوب هذا العلم بتوقف

كلام
 وهو باطل

الاجتهاد الواجب كفاية عليه اي على هذا العلم فيكون هو ايضا واجبا كفايا نظريا للدليل ان هذا العلم
 يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاي وكلما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاي فهو واجب كفاي فينتج ان هذا العلم
 واجب كفاي ويقدر في كفاية كبراه اي كبرى الدليل هي قوله كلما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاي فهو واجب كفاي
 المعارف الخمس من اصول الدين فانها ما يتوقف عليها الاجتهاد والواجب الكفاي وليس بواجب كفاي بل واجب
 عيني فحين كفاية الكبرى اللهم الا ان يصغر في احد الاوسطا لفظه وتحصيله له بان يتم هذا العلم مما
 يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاي وتحصيله لاجل الاجتهاد وكلما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاي وتحصيله
 لاجل الاجتهاد فهو واجب كفاي فعلى هذا لا قدح في كفاية كبراه باصول الدين فانها وان كان وجوبها عينا في كل
 الايمان لكن تحصيلها ليس لاجل الاجتهاد والخذش فيه الشارح حمد الله رحمه الله بانه لعل القائل بالعينية لا يسلم لصغري
 على تقدير هذا الصغر فانه لما كان علم الاصول وجوبا عينيا عنده فكيف يسلم ان تحصيله لاجل الواجب الكفاي فقط فحين
 غاية البعد ولم يلاحظ الكلام بما قبله ان ذلك لا يستلزم على تقدير الوجوب الكفاي الجمع عليه كما عرفت فمن ابرج
 فهم العينية حتى يتوهم ش ذلك اتوهم في صغري الدليل وايضا على تقدير العينية لا يتم الاستدلال راسا فحين
 الخدشة فيه وبالحجة فليس هذا الشكل للزام القائل بالعينية كونه بنفسه مطروحا شاذا خلافا للاجماع فلا يفت
 اليه واما ساق البرهان فتحقق الامر واقعا كما هو الظاهر من ساق الكلام ثم ان المصنف رد الى بركة التبريض اياه الى
 اجواب التكلفي ثم اقول لا يخفى عليك انه يمكن ان يجعل لوجوب اصول الدين اعتبارا بوجوب عيني بل يجب اصل الدين
 ووجوب كفاي توهم بكونها موقوفة عليها للاجتهاد فبهذا الاعتبار ووجه الدليل غير مضر لانه رادوا العلية
 الله واراكلامه فح لا حاجة الى اضرار وتحصيله له حتى ايجز التكلف ولا الى التكلف البار وبان المراد بالتوقف التوقف
 والتعريب وتوقف الاجتهاد على المعارف الخمس بعيد وبان المراد بالتوقف عليه الاجتهاد فقط وهي مما يتوقف عليه بان
 كل مؤمن كما قيل وما الى ان غرض العلامة ليس البطلان كلامه ثم تقابل بالوجوب العيني بل بيان حقيقة الحال لئلا
 يتوهم انه غير واجب اصلا كما افاد المصنف في الحاشية فيلحق الباقي اي على تقدير اضرار وتحصيله له يلغوا الى الاوسط الاول
 وهو قولنا ما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاي وكفى لاجل المعارف ان يتم هذا العلم تحصيله لاجل الاجتهاد والواجب
 الكفاي وكلما كان كذلك فهو واجب كفاي فينتج هذا العلم واجب كفاي وقد عرفت عدم الاحتياج الى سبب الازعاج
 في الازعاج ثم المراد بالاعراض عدم الحاجة الى قولنا ما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاي بل يتم اثبات المطلوب
 به وبه ايضا كما عرفت فح لا يرد ما اوردوه الشارح السديلي من ان اللغوا ناهيتم اذا اخذ التوقف وانما في مفهوم

هذا ما في المتن

وله تحصيله وهو غير ظاهر قائل فصل الدليل عندنا سائر الاصوليين ما يمكن التوصل الى اي البصيرة
 الى المطلوب علميا او نظريا والمراد بالامكان اما العام فالمعنى عدم التوصل ليس بضروري او الخاص فيكون المعنى
 انه يجوز ان يحصل التوصل وان لا يحصل وكلاهما ليسا بضروريين بجميع الظروف مخرج المجرور لفظة ما الى المطلوب
 خبروت وهو ما يجزبه وانما قيد بصريح النظر لعدم اليعال القاسم بنفسه الى المطلوب وان اوصل بسبب الاعتقاد
 وان كان يمكن نظري العالم بانه بسيط وفي النار بانها سبعة فندان النظران في نفسهما انما هو سمان الى المطلوب نعم اذا اعتقد
 الناظران العالم بسيطا وكل بسيط فله مؤثر وذن ان النار سبعة وكل من سخن فله دخان فمقتضى النظران ان العالم له
 مؤثر وان النار لها دخان بواسطة ذلك الاعتقاد ونظن وقد الامكان في تعريف النظر لانه راجع الى الخلق
 اي الدليل الذي يغفل عنه المستدل فانه وان لم يخطئ بالبيان لكنه يمكن ان يتوصل به ويخرج الدليل التام بصريح الماد
 والصورة عن الحد بغير علم انه حصل لمطلوب فلا يسمى له الا بالصدق عليه التعريف لا تمنع تحصيل الحاصل لثامن قلته
 التبر في نظر فانه لو حصل لمطلوب لكن من شأنه ان يصل اليه فلا كلام في صدق تعريفه عليه وقد المخبري
 فيه الاخراج الحد عن الحد فانه وان كان يصل الى المطلوب لكنه ليس بخبري فان الحيوان الناطق يصل الى تصور الا
 وهو ليس بخبري والدليل عندنا غيرنا عني به المنية انهن قولان فصاعدا يكون عند اخر التمييز المجرور رايان
 الى البنية التركيبية المستفادة من قوله قولان تناول المركب او الى به ثمارا بان البنية التركيبية ما دخل في كنه
 الاخر كما في الحاشية وفيه ما فيه والمراد بقولان قضيتان قد خلعت في الحد بقوله يكون عند اخر الامارة لا احتمال التعريف
 ح القياس البرهاني والظن لشعري والسفسطي والاستقرائي لتمثيل والامارة منها او يقيم بدل قوله يكون عند فيستلزم
 لذاته فخرجت الامارة عن الحد لان الاستدلال بما لا يتخلف عنه الدلول وهو مختص بالقياس البرهاني و
 الامارة من بين ثلثات هذا علاقة بين مقدماتها ونتائجها حذوتية فانا لفظ وقبالة سببه في مثل هذا ان يتردد ان
 عندنا انما الغيم وظهور ظلال الظن مع ابتداء الغيم والوجه ان لا يتغير عما لا يفرق بينهما ان
 والامارة في علم الاشارة وليقول ان شيء يستمره شيئا سوا كما ان الامارة او وليست بالثابت في خبرت بعد
 الا البنية باحار على النتيجة عقيب المقدمات من غير تأثير في علمها وهو سفسطة محض لا يدينه بانه ودينه بغير
 النظر تاقل في قول كذب جحول انما يدل عن تعريف المشهور بالنظر لانه شبيه بوجوده والكان اجيب عنها ثم المجرور
 الجحول من اوجه الا ان يطلب المطلق يستلزم طلبية وانما حصوله في علوم اما كناية السجح او لدخول دلائل افقه فيه بتمام
 جيل العلم يعني بظن الخروج الخبريات بحاصلة في الآلات دون نقل لعدم تعلق الكسب انساب بها كما تقرر في

والانفاية بقوله كسب مجهول لخروج تاتل المعقولات لا بقايتها كسب منح البادى المرتبة ذممة عقيب شوق او لعبا وديني
 كما في الحديث فان ذلك لا يمتي نظر اصطلاحا والعلم صورة لا حاصله عند المدرك اى موجودة عند المجزوء عن المادة لا
 الا ذلك الاية فهو موجودى اذ يحصل وقت الانكشاف شئ لم يكن قبله كما يشهد به الرجوع الى الوجدان لا على كفى
 وقت الانكشاف يزول غشا شئ كما هو مسلک ارباب الازالة وقد ثبت في محله ثم ان محقق النفس قد صرح بمجهول هذا
 التعريف لجميع النما العلم من مجهول والحضورى يعلم الوجه مطلقا سواء كان بذاته او بغيره ولعلم بالكنه وغيره ومجليات
 الكمية والمجهول الحضورى حذف لصف لفظه من شئ الواقعة في التعريف المشهور بعد صورة حاصلة لان المتباين
 الشئ الصورة الحكمة المتشعبة عنه وهو واجب التغاير بين الصورة والشئ بل اذ على تغاير الحكاية المحكي عنه ولو كان اعتبار
 العلم الحضورى مما لا تغاير فيه بين العلم والمعلوم بل هما متحدان ذاتا واعتبارا والقول بتغايرهما كتغاير المعالج والمعالج اعتبارا
 بالتغاير بعد تحقيق بالتغاير قبله وتحقيق المقام يقتضى بسطاني الكلام من شاذ فارجع الى بعض تعليقاتنا على الرسالة
 المنطقية للاستاذ وطلبه او العلم حصولها اى الصورة عند اى المدرك ثم ان هذا التعريف نظاير غيره
 مرضى عند ارباب الحق بل حكموا فيه بالتمسك بوجوه منها ان يحصل معنى مصدرى اعتبارى والغرض العلمى من كسب
 والاكتساب ليس متعلقا به ومنها ان الهندس لم تصور لمحقق هو كون العلم من مقولة كلف واستفا من التعريف
 من مقولة الاضافة لان الحصول نسبة بين العالم والمعلوم وسى لست الاسماء ومنها انه لا يصلح لتقسيمية للتصور والتصديق
 لكون الحصول من المعاني المصدرية وافراد حصة كما ثبت في محله فلو كان مقسما لهما يكونان حقيقتين للعلم
 فيتحقق ان نوعا مع تغايرهما ذاتا ونوعا عند ارباب التحقيق فارادو يحصل الصورة الصورة الحاصلة
 مسامحة وانما التماثل لفظ عند على كفاي المشهور لانه لما كان على نسخة في يخرج العلم بالمجزيات المادية عند من يقول
 بارتسام صورها في القوى والالات ابدلها ببطنة عند لكونها اعم من ان يكون الحصول في المدرك نفسه في قوا
 هذا اذا اريد بالمدرك العقل والواريد من المدرك معناه الاعم الشامل للقوى والالات ايضا فلا وجه في انكار
 واستقاط في قتال ثم علم ان ما مر من تعريف العلم كان على ملق الحكماء وكان بعيم الظن والشك والوسم ومجهل المركب خلا
 مصطلح اهل اللغة والعرف والشرع لا اطلاقم العلم على الجازم الثابت المطابق للواقع عرفة ثانيا لتبيينها على حقيقة
 الاصطلاحين وقالوا العلم صفة توجب لجلها الذي قامت هي فيه وهو نفس تميز اى تحيل تلك
 الصفة محلها بحيث يميز ذلك الحيل معلوم عن غيره لان الحيل نفسية يتاز عن غيره كالقدرة والاشجاعة فانها ايضا
 محلها الذي هو النفس توجب امتياز محلها عن العاجز والحيوان لكن لا توجب لجلها تميز المميز معلوم عن غيره وهو ظاهر فربما

صاحب الملك الصورة

خربت الصفات التي هي باعد الادراك لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التميز بنقيض في كمال التميز فحق الحقيقة قوله ان
 صفة المتعلق صفت التميز فحاز من قبل وصف الشيء بصفة متعلقة والمراد بالتميز في الصورة المتصورة وعلقة الماهية المتصورة
 بمعنى عدم احتمال النقيض ان الماهية المتصورة المتعلقة للتمييز الذي هو الصورة لا تحتمل ان لا تكون لها امالة بناء على ان المتصورات
 لا تعلق لها وطلاق النقيض على مطلق رفع لغيرهم رفع كل شيء لنقيضه من المجازة وطلاق المراد بالتمييز في
 التصديق الاثبات او النفي متعلقة الطرفان وفي عدم احتمال النقيض ان الطرفان اللذين استعلق التميز الذي هو الاثبات
 او النفي لا يحتمل نقيض في كمال التميز بحيث لا كان التميز هو الاثبات لا يحتمل في متعلقة تعلق النفي وان كان التميز الذي يحتمل في متعلقة
 تعلق الاثبات ولا يحقق مثل هذا الا في تصور التصديق يقتضي فخرج بهذا التصديق لظن الشك واليه يرجع متعلق التميز
 فيما يحتمل نقيض في كمال التميز لا يخفاء وكذا خرج لجهل المركب بجواز اطلاق صاحبه على ما في الواقع وكذا التقليد بجواز زواله
 بالتشكيك فيحصل ما يتوفا في شرح هذا التعريف لكن يتوفا فيه بوجه الاول ان التعريف يوجب ان يكون التصديق
 الاثبات او النفي علما لان الاثبات وكذا النفي تميز وعلم على ما في التعريف موجب للتمييز نفسه كذا لا يكون التصديق
 لانه الصورة الحاصلة وهي تميز وعلم ليس عبارة عنه بل ما توجبه واجاب عنه لفاضل مرزا جان في رسالة مفردة له في شرح هذا
 التعريف بانه لا يخفاء في صحة ان يقع البيان موجب لكون الجسم مبين اذ مرجع ان الحقيقة علة للنسبة بينها وبين صورها
 وموافقا لاعتبار فيه فالمراد ان العلم بصفة موجبة لكونها تميزا وقد يجاب بكفاية اعتبار الاعتباري ههنا بان يقع الصورة
 من حيث ذاتها غير ما من حيث انها تميز وكشف لما هية الشيء كما يقع الضرب يوجب لتأويل مع ان التأويل يقتضي الضرب
 من حيث الذات وغيره من حيث ان الادب اثره الثاني جعل قولهم المشهورات التصورات لا تعلق لها على عدم
 احتمال التصور النقيض ما ليست الضرورة داعية اليه او على تقدير القول بتقائض التصورات ايضا مستقيم فان كل متصور
 لا يحتمل ان يطابق غير صورته الحاصلة واجب عنه بان يباين على شيء في الواقع لا يباين في وجوده وبني آخر له في تقديره الثاني
 ان قولهم متعلق التميز في التصور الماهية المتصورة وعدم احتمال النقيض بمعنى عدم مطابقة النقيض تلك الصورة متعلق
 التميز في التصديق الطرفان وعدم احتمال النقيض في معنى عدم جواز تعلق نقيض التميز بها لا يخلو عن شيء لعدم مطابقة
 الكلام على نسق واحد وعلى قياس التصور بمعنى ان يتم متعلق التميز في التصديق نفس الوقوع او الازدواج وعدم احتمال
 نقيض التميز الذي هو عبارة عن صورتها بمعنى عدم مطابقة الوقوع الصورة للواقعة والواقعة الصورة لا تقع في غير
 التصديق والتشكيك ايضا بناء على ان مطابقة الصورة لما هي صورة له جارية في الصور التصويرية والتصديقية بما ذكره
 الشارح محدثه وهو ان كل ما لم يسلّم له البحث ولى فيه بحث اذ لا ضرورة داعية الى جعل متعلق التصديق نفس الوقوع

نسخ
مكتبة
مصرية

أو الوجود حتى يمتد في تصور شكل التعريف جميع أنحاء التصديق والشك بل على تقدير جعل متعلق التصديق
 الطرفان أيضا يسلك على سبيل التصور بأن يقع الطرفان اللذان هما متعلق التميز الذي هو الأليات البغض التي على عدم مطابقة
 التميز الذي يقع في تصورين متعلق التميز الذي هو الماهية المستصورة لا يكمل عدم المطابقة لتمييزه الذي هو الصورة الحاصلة
 فتأمل قد دخل الإحساس أي الإدراك بالحواس الظاهرة في تعريف العلم المذكور لأن البصر مثلا توجب لمحمد الذي
 الباصرة تميزه لا يحتمل التمييز أنت تعلم أن جعل الحواس من العلم بالشيء لا يعزى إلى العلم من الاشتغال به ولا يلزم أن لا يكون
 وبينهم فرق كونهما من أولى العلم بهذا المعنى ومن خص العلم على أورك غير الحواس زاد قولين المعاني في تعريفه
 ذلك بعضهم أو لفظ الكلية بعد المعاني وفيه عدم اطراف تعريفه بظاهره بالحواس أو العلم بصفات تجلي وتكليف
 أي تلك الصفة أمر معنوي لمن قامت بعنده به أي بذلك الشخص المراد بالاكشاف على ما صرح به الاكشاف تمام
 بناء على انصراف المطلق إلى الفرد الكمال فيخرج من الحد فإيه تشباه ليس فيه اكشاف تام كالظن والجهل المركب واعتقاد المقلد
 والمبني أيضا لأنه في الحقيقة عقدة على القلب فليس اكشافا تاما والشراحي تجلي به العقدة لكن فيه ان تصور الشيء بالوجه لا يدل
 في العلم بعدم كونه اكشافا تاما بل الاكشاف التام انما يكون في تصور شيء بالكلية الا ان يقع ان تصور الشيء بالوجه تصور
 لذلك شيء حقيقة كما قيل فخرج الاحساس من تعريفه لأنه ليس من الأمور المعنوية ومعلوميته أي العلم ختام
 من تعريف الذي علمه ذلك تعريف به أي بالعلم وعلم كل أحد من الانسان بوجوده أي بوجود نفسه لا يجب
 دورا ولا بداهة لئلا يفرق مرتبة أي لا يجب معلومية العلم بما علم به دورا ولا يجب علم كل واحد من افراد الانسان بكونه
 بداهة العلم توضيحه انه قد وقع التشاخر بينهم في بداهة العلم ونظريته فيقبل بديهي قبل نظري وأما المنطوقون فمرطبينهم
 إلى ما يمكن التحديد وهو بالحدود الاربعة المذكورة في المتن وشروطه منهم انه غير ممكن التحديد وطريق معرفته تقسمه و
 المثال وجوبه عليه بان لو كان له حد كان معرفته موقوفة على معرفته فهم معرفته الحد أيضا لا يحصل الا بالعلم لا غير العلم
 لا يحصل الا به فيلزم الدور والى هذه الحجة اشار المصنف بقوله ومعلومية مما علم به لا يجب دورا وأما البديهيون فيقسمهم
 على بداهة العلم ان كل واحد من افراد الانسان حتى البهائم والنباتات له علم بوجوده كما ان الله تعالى عالم بوجوده و
 علمه بوجوده علم مقيد بديهي وبدايته المقيد ليسلزم بداهته لمطلق كونه خبر المقيد ومعرفته الخبر اولى ولا يقدم
 انكل فيجب ان يكون مطلق العلم البديهي والى هذا اشار المصنف به بقوله وعلم كل أحد بوجوده لا يجب بداهته
 واستدل على كذا التعيين بقوله اذ حصول شيء غير متصور في أي تصور ذلك شيء بناء على الفرق بين حصول
 الشيء في نفسه اعقل وبين تصور فان الاول يحصل الذي يترتب عليه الآثار كالشجاعة الحاصلة لزيد مثلاً في نفس الامر

يترتب عليه آثار الشجاعة من الاستقامة في الحروب والاموال وهو مناط العالمية والانتشاف واما الثاني ابي تصوير الشيء
 فهو الحصول الذي لا يترتب عليه الآثار كتصور زيد الجبان في نفس الامر الشجاعة وخصوبها فيه ولا شك في انه لا يترتب
 على زيد بتصوره الشجاعة آثار الشجاعة عليه هذا ليس مناه العالمية والانتشاف فحصل الجواب عن الحجة التي توجب دور
 تصور العلم لاحصائه موقوف على حده وتصوره موقوف على حصول العلم لا تصوره فان خلف الجحشان فلا دور وحصل الجواب عن
 الاستدلال الذي يوجب بداهة العلم ان علم كل واحد من افراد الانسان بوجوده بهي معنى ان حصول كل واحد بوجوده بهي
 لا تصوره والمقصود بتعريف العلم تصوره لا حصوله فبداهة المقيد بالحصول لا تلزم تصوره فضلا عن بداهة المطلق لا تصوره
 او كذا ما يحصل لنا علوم جزئية معلومات مخصوصة ولا تصوره شيئا من تلك العلوم ونحتاج في تصورها الى علمنا مستأنف
 فان قلت نحن نقول بداهة تصوره المقيد لا حصوله فلا محالة يستلزم بداهة تصوره المطلق فثبت مدعانا قلت منع احتجاجا
 المشهور ان عليه من منع كون العام ذاتيا وكون الخاص مذكرا بالكنه وبداهة المقيد يستلزم بداهة المطلق لو كان كذلك
 عاين ان المقصود بداهة حقيقة العلم بالكنه وهو يحصل بالتصور في دور العلم لوجه آجالي حصل نفسه في الذين يكفي لتصور المقيد البديهي
 وهو لا يحدي نفعه وامتناع النقيض لعادة او حق لا ينفيه الا مكان نظر الى قدرة الله سبحانه وقدرته
 مقدر تقريره ان الظاهر من الحد الثالث العلم انه لا يحمل متعلق التميز الحقيقي مطلقا وعلى هذا انعكس التعريف خروجه عن العلوم
 الى الحسن والعادة عنده مع وجودها فيه كما اوردنا في الجبل علمنا بالعادة وحاش ان الجبل المرئي حجب يمكن ان يخرق الله سبحانه
 العادة ويحلب ذهابا او يحيا احسا فعلمنا به التحيل لنقيض مع انكم قلتم ان العلم لا يحمل النقيض وتقرير الجواب ان المراد العلم
 عادة او حسا وان لم يكن بالنظر الى قدرة الله تعالى لنقيض بان يصير ذلك الجبل المرئي ذهابا وهو لا يفي مقصودنا واللام
 لنا علم شيء من الاشياء ومقابل هذا معنى قوله واما نقيض الخ وقد يطلق الطان العلامة في النهاية منافاة مطلقا لغير
 الجزم بالنصب انه مفعول منافاة يعني مطلق تجويز النقيض وان كان بحسب خرق العادة او غير باسنا في الجزم وفيه ما فيه
 لان هذا الطان منطبق بعلم حصول الجزم في شيء من الحسيات والحسيات وغيره من العلوم الضرورية ولا يقول به احد من العقلاء
 لا وعاء الجزم في كثير من الاشياء فالمراد بالجزم الجزم العاوي والحسي وهو لا ينافي تجويزه في نفسه عطلا لانه يمكن لغاية تجويزه
 نقيضه وهو غير مفسر بخبرنا العاوي الذي عليه بناوكل العقل اربل كلم لما استقصى القول في حدود العلم واهتمامه به فان
 ان بشرع في تقسيمه فقال العلماء ذلك اذا عانوا للنسبة اي عقلا والنسبة خبرية بثبوتها كذا عالم او سلبية كذا ليس
 بقائم فصدقنا على التصور مع تقدمه عليه طبعيا لوجوبه مفهوما وخدمته مفهوم تصور قابل واخيرا فمناه
 الحكماء حيث يعمل التصديق نفس الاوهان الذي هو الحكم لا المجوع المركب منه ومن التصورات انثالث كما فاه في الفخر الرازي

في جعل متعلق الادعان الذي هو الحكم النسبة الجزئية اثبوتية او سلبية اياها الى بدلي بتسبب القدار افعالين
تثبت اجزاء القضية وتوحيث لما قال به المتأخرون بترتيب اجزاء القضية حيث جعلوا متعلق الادعان وقوع
اولا وقوعها وانما يدل عن التعريف المشهور للتصديق وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بوجه منها
العبارة المشهورة للتصديق توحيثها التحصيل فانه الغيا ادراك وقوع النسبة اولاً وقوعها وكذا الشك والوهم ضرورة
ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع اولاً وقوعه وكذا في الشك ومنها الاشارة الى ما هو محقق من كون التصديق
لوعا من العلم بخبر التصديق منافية كما يدعيها رافا قد من لا باعتبار متعلق كما هو اي الاخر ومنها ان التصديق
يتعلق بما يتعلق بالتصديق وكل شيء حتى بنفسه بقبضه ولا خبر فيه ولا قصصا اي ان لم يكن اذ عاينا النسبة بالكون
ادراك امر واحد كزيد او امور متعددة بغير نسبة كزيد عمر واد مع نسبة لكنها غير تامة كخادم زيدا وتامة انشائية كما ضرب
او خبرية تامة غير اذ عاينة كزيد قائم على سبيل التحصيل او الشك او الوهم وكل فرد من كل واحد من التصورات
غير بدلي حتى بمعنى سبب بسيط اي ليس كل واحد منها بدلياً كسبتي اي بوجود كسبي في كليهما اما في تصور فكذلك
حقيقة الملك الوهم والما في التصديق فكذلك التصديق بان العالم حادث ولا كسبي اي ليس كل واحد منها نظرياً من جميع
الوجوه للبدلي اي بوجود البدلي فيها اما التصديق كالتصور الحارة والبرودة والتصدق والتصدق بان شمس مشرقة
والنار تحترق ولزوم طلب المجهول المطلق بالبحر عطف على البدلي فمنذ اجمته اخرى على بطلان نظرية الكل يعني
لو كان الكل من كل واحد من التصديق والتصديق نظرياً بكل الوجوه لا يمنع الطلب اللازم طلب المجهول المطلق لكون كل واحد
مجهولاً بكل الوجوه وليس بدلياً التصديق وما ذهبا الى حاجتي حيث عرف التصديق الضروري بما لا يتقدمه فصورته
عليه لانها التركيب في متعلقة فكذلك لا يعلى ان البسيط لا يتوقف تصوره على تصور آخر فيكون بدلياً وان المركب يتوقف
تصوره على تصور آخر فيكون نظرياً بقرينة اخصف وزلف محجة لقوله وتعليقه اي الحاجتي على ما دعى على كليل اذ
مقتضاه ضرورة كل بسيط ونظرية كل مركب كما عرفت وليس كسبياً بكون البسيط نظرياً يحصل بالرسم لا بالحد
حتى يلزم تركيبه والى هذا اشار بقوله ويجوز طلب البسيط بالوسم لا يخفى ان التعليل يقتضي ان يقول يجوز بالامام
المركب يجوز ان يكون بدلياً مستغنيا عن الكسب فطلب كونه تصوره موقفاً على اجزائه لا يوجب نظرية ولا يشار بقوله يستغنى
المركب من الطلب لما عرفت فتذكر والدلالة على الحقيقة المراد به الحكم الذي في نفسه من الاثبات او النفي كما اذا
قلت زيد قائم فقد ذكرت حكماً ومخبراً من الاثبات والنفي وذلك الامر جدير بالذكر الحكمي الذي نفساني حكماً
فذلك الامر ثابتاً في نفسه السلب النفي فافادته ثبات ثم انه جعل مورد القسمة للاقسام المذكورة الذكر نفسه دون

الاعتقاد والحكم كمان في الحصول لثناول الشك والوهم مما لا اعتقاد فيه ولا حكم ان امتنع نقيضه اي نقيض في ذلك
 الذكر مطلقا في نفس الامر وعند الذكر فكما مر في التعريف الثالث علمنا قولنا الواحد نصف الاثنين و
 شريك اباري بمنع او امتنع النقيض عند الكل اكر لا في نفس الامر فاعتقاد صحيح ان مطابق الواقع كقولنا
 ان عيسى بن ماري وعبد دوقاسد ان لم يطابق الواقع كقول النصارى عيسى ابن الله فتناول العلم المركب
 او لا يمتنع النقيض بل يجوز فالترجيح اى الطرف ترجح منه فطبق لا المركب من الراجح والمرجح كما ينبغي
 بعض عبارهم والموجود منه وهو كعدم انهدام الجدار الذي ينتشر منه التراب والمتساوى طرفاه شك كجدار
 المثل من بعيد ولم تعلم بل هو بقر او غم وتفسير الشك بسبب الاعتقادين كما وقع عن بعض يوجب اطلاق الشك على
 الغافل عن الطرفين مع انه لا ينبغي شاكنا فصل محتتم الصديق على كثرته جزئي يعنى يحصل في اعتقل
 ان امتنع صدقه على كثير من امتناعا ذاتيا جزئي كزيد فلا يمتنع الطرب والكليات الفرضية كالشي واللا يمكن فاشاد ان
 امتنع صدقه على الكثرة لكنه ليس بالذات بل بالعرض لانها بنفس في استهما امتنان لا يصدقان على شئ وبعدم الصدق
 على شئ عرض لعدم لصدق على الكثرة ايضا وجامزا كاي الصدق على كثير من كلى كالبشر والاراد بالصدق على
 كثير من الصدق على وجه الاجتماع دون البداية فمحقق طر والحق الحيانية من البهية المعية وشرح الحاصل الضيف البصر
 لا مشترك عند الذين كذا يحصل للطفل في مبداء الولادة فانه لتقصان حواسه لا يقدر على اخذ الصورة عن المادة بخصوصها
 فيلزم في خيال الصورة لا يتميز بها اباه وانه عن الغير لان جميع تلك الصور وان كانت صادقة على كثير من كلى كالبشر
 ليس على وجه الاجتماع بل بالبدئية ولا ريب ان في هذا البحث بحث طويل تركناه مخافة الاطباب فان فارقنا
 كلى كليا آخر من الجانبين كما يشعر به فارق من للقاعا بلامصادقة اى لا يصدق احدهما على الآخر وبالعكس
 وانما قال بلامصادقة لان المتبادر من قوله فارق آخر هو المفارقة بين الجانبين اعم من التكون كلية او جزئية والمتبائن
 فيها المفارقة الكلية فلهذا اذا وقع بلامصادقة ليحيط الى المباني الكلية فمتبائن ان اى الكليات كالانسان والحجر ومزجها
 سالبين كليتين وهما لا شئ من الانسان كحجر ولا شئ من الحجر بانسان وبالعكس اى صادق كلى كليا آخر بالمفارقة اى لا يكون
 صدق احدهما بدون الآخر وبالعكس فالكليات متساويان كالانسان والناطق ومزجها الى موجبين كليتين كقولنا
 كل انسان ناطق وكل ناطق انسان كنقيضيهما اى كما ان بين نقيضيهما تساويا كذا بين عيشها والا يلزم صدق
 احد النقيضين بدون الآخر فيصدق احدهما مع عين الآخر لا غتار ارتفاع نقيضين فيبطل اصل التساوى بين
 العينين ومعهما اى مع الصادقة الكلية من جانب واحد اعم واخص مطلقا كالانسان والحجر فان

فان
بالبعد

هذا هو
المراد

يصدق على كل ما يصدق عليه الانسان وهو لا يصدق على كل ما يصدق عليه الحيوان ومرتجبا الى موجبة
كلية وسالبة جزئية لقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بالانسان بعكس تقيضيها اي نقضا الاعم و
الاخص عكس بينهما والمراد بالعكس ان الاعم لا يغير النقيض فخص الاخص لا يغير اعم كما الانسان الحيوان نقضا ساما الا
والا الحيوان فالانسان اعم من الاحيوان وهو ظاهر ومثلهما اي من الجانبين عطف على قوله من واحد من وجه المصادقة
الجزئية من الجانبين اعم وخص ثم ان المرجع لقوله منها وان لم يذكر في العبارة صراحة الا انه يفهم منها الجزئية قوله من جانب
واحد من وجهه كالحیوان والابيض ومرتجبا الى موجبة جزئية وسالبة جزئية كقولنا بعض الحيوان ابيض
بعض الحيوان ليس بالابيض وبعض الابيض ليس بحيوان ثم انه لا بد من حمل المصادقة في الاعم والاخص على
الكلية وفي العموم من وجه على الجزئية حتى يستقيم معنى العبارة وما قال الشارح الحرفوشي من ان المصادقة
اذا اطلقت فهم منها المصادقة في الجملة فتفسيرها بالكلية في العموم والخصوص اطلاق مع قيد من جانب واحد
بحيث غاية العجب وفيه اولى ان قاعدة الضرر اطلق الى الفرد الكامل تقيضي ان يراد بالمصادقة اذا اطلقت
المصادقة الكلية اذ هي الفرد الكامل لها كما لا يخفى وثانيا ان المصادقة في الجملة اعم من ان تكون كلية من الجانبين او
جزئية منها على حدو التباين الجزري الشامل للتباين الكلي والعموم من وجه بقيد من جانب واحد لا يزيد حنا على
المصادقة في الجملة من جانب واحد منها لا يحصل المطلوب من المصادقة الكلية من جانب واحد فلا بد من تفسيرها بالكلية مع قيد من جانب واحد
لا يخفى وكيف ما كان ففي العبارة نوع خلاف قد يربو وتباين تقيضيها اي تقيض الاعم والخص جزئيا كالاولين
اي التباينين يعني كما ان من تقيضي التباينين تباين جزئيا كذلك بين تقيضي العموم والخصوص من وجه والمراد
بالتباين الجزري صدق كل واحد من كليتين بدون الاخر في الجملة سواء صدق قاسما ايضا او لم يصدق قاسما معا
صدق قاسما ايضا فالنسبة بينهما العموم من وجه كالحیوان والابيض فانها يصدقان معا على القوس الابيض وان لم
يصدق قاسما معا فالنسبة بينهما التباين الكلي كالا انسان والحيوان لا يجتمعان على شئ معلوم مما تلوتا على كاتبتين لك
ان التباين الجزري اعم من العموم من وجه التباين الكلي ثم لم يكن تقيضا للعموم والخص من وجه مختلفين باذنه يكون
بينهما عموم من وجه كالحیوان والابيض وقد يكون بينهما تباين كلي كالحیوان والا انسان والتباين الجزري كان شاملا لهما
فصار هو تقيضيها فان قيل التباين الجزري ايضا نسب فخصر نسب بين الاربعة بما فيه اعني بان المقصود هو النسب
المعتبرة من الكليتين بموضوعها والتباين الجزري انما يعتبر بينهما بالاحمال مجردا عن خصوصياتهما بحيث يكون في بعض
الاحوال تحققت في ضمن العموم من وجه وفي البعض في ضمن التباين الكلي لا يخفى عليك ان تحقق التباين الجزري لا يكون

الا بغير مجموع من وجه او التباين الكلي فذكرها الغنى عن ذكر التباين الجزئي فكونه ايضا من اقسام ذاتياتنا في حصر ما بين
 الاربعه قائل فصل ذاتي الماهية ما لا يمكن فهمها اى فهم الماهية قبيله اى قبل فهم الذات
 كاللونه السواد فانه لا يمكن فهمه بدون اللون اسواءية ثم المراد بالموصول في قوله ما لا يمكن المحمول فلا يرد
 صدق التعريف على احد متضاتين كاللونه واللونه فانها وان كان مما لا يمكن فهم احدهما قبل الآخر لكن ليس احدهما
 محمولا على الآخر ولا يقدّر الالبوة نبوة او ذاتي الماهية ما ثبت لها اى للماهية بلا علة
 ذاتية او غير ذاتية كالتعلق بالانسان و ينتقض بالامكان اذ لا يقرب شيئا مركب من الانسان
 وغيره حتى يقال له الذاتي مع انه يصدق عليه التعريف لانه يكون بالذات لا بالغير الا انه يقال ان الامكان سلب
 محض لا سلب ثابت فخرج بقوله ثبت نعم يبقى نقص لوجوب الوجوب عند القائلين بزيادته عليه نعم فانه ليس ثابتا له
 بعينه مع انه لا يقال له الذاتي ثم ان قوله بلا علة اشارة الى ان الذاتيات غير محولة كما بينه رئيس المتأخرين في
 الواقع ليس اذ ذاتي الماهية ما لا يقدّر لها اى الماهية تعقلا اى يكون تعقل الذاتي للماهية قبل تعقل
 الناطق قبل تعقل الانسان والعرضى بخلافه اى بخلاف الذاتي في الاوصاف فلهذا لم يورد ما كتبه
 المعارضة للانسان فانها يمكن فهمه بدون الانسان وثبت له بالعلة الذاتية وغيره وليس تعقل الكتابة
 مقدما على تعقل الانسان وجزئها اى جزء الماهية المشترك بين مختلف الحقيقة اشتركا تاما
 كالحيون قريب النجان جوابا عنها وعن كل ما يشاؤكم ولجيد النجان جوابا عنها وعن بعض ما يشاؤكم كما سمع
 النامي الواقع في جواب الحيوان والشجر لاني جواب الحيوان في الانسان وجزء الماهية المشترك لها عن غير
 وليس تمام مشترك فصل كالتعلق بالانسان عن غيره قريب ان متيزا عن مشاركات الجنس
 وبعيدان متيزا عن مشاركات الجنس المعين كالتحسس بالانسان عن شجر والكل المركب منهما
 اى من الجنس الفصل نوع اضافي كالانسان المركب من الحيوان والناطق وانما تسمى ضاميا لكون نوعه باضافته
 الى ما فوقه والكل المتفق الاحاد في الحقيقة نوع حقيقة كالانسان المتفق احاده كزبد وعمر وغيرهما
 في الحقيقة ونسبة بين النوع الاضافي والحقيقي عموم من وجه تصادقهما على الانسان متفارقهما على النقطة والخط
 وقال الشيخ في الشفا بالعموم المطلق منها والجنس الوسيط كالجسم التامى او المطلق نوع بالمعنى الاول
 اى النوع الاضافي لتركيبه من الجنس الفصل نوع اتفاقا حاد في الحقيقة والبيضاى الكلى البسيط كالوحدة و
 المنقطعة نوع بالثاني اى بالجنس الثاني و النوع الحقيقي ثم ان قول المصنف هذا مع ما قبله يشير بان النسبة

بين النوعين عموم من وجه لوجود ما في الأفرق في الكلي البسيط والخمس الوسط وما في الاجتماع في الإنسان والكلي
 الخارج عنها أي عن الماهية كما لا يخفى متفق الا حاد في الحقيقة خاصة كالضاحك الخارج عن ماهية الإنسان
 المتفق الا حاد في الحقيقة والكلي الخارج عن الماهية كالاول أي مشترك بين مختلفي الحقيقة ليقال له عرض
 عام كالمأشئ الخارج عن الماهية المشتركة بين مختلفي الحقيقة من الإنسان والحيوان وكل أي كل واحد من الخاصية
 الأرض العام ان امتنع فراقه أي انفكاكه عن الماهية فلازم لها أي للماهية من حيث هي كالزوجة للزوج
 فانها متى وجدت كانت متصلة بالزوجة لا محالة أو لازم لوجودها أي الماهية متى وجدت الماهية في
 الخارج أو في الذهن كان ذلك اللازم لازما لها كالتحريم للجماع في الخارج ليقال له اللازم الخارجي وكالكليته اللازم
 للإنسان في الذهن ليقال له اللازم الذاتي فإلا أي ان لم يمنع فراقه وانفكاكه عن الماهية بل يمكن ذلك فمفارقة أي
 عرض مفارق يدوم كحركة الفلك أو ينزل بسرعة كصفرة الرجل أو بطء كاشتق فصل لحد عندنا فرق للصين
 ما يميز الشيء عن غيره كما أنهم من ان يكون التميز بالذاتيات كالحيوان الناطق للإنسان وبالعرضيات كالضاحك له
 مطردا ومنعكسا من الاطراد والعكاس على ما يستنبط من عبارات ارباب الفقه ان الاطراد هو التزام من الحد
 المحدود في الثبوت يعني كلما وجد المحدود وجد المحدود ولا يرد منه المنع أي قولنا متى لم يصدق المحدود ولم يصدق الحد والآن
 التزام بينهما في الانتفاء يعني كلما انتهى المحدود ولازمه الجميع بمعنى صدق المحدود وصدق الحد فان ابتداء واخر الحد
 عنه أي عن الشيء بذاته أي ذاتيات الشيء تحقيق أي حقيقته كالحيوان الناطق المنجز للإنسان أما
 بالناطق وحده ليس محقق بناء على ان الذاتيات جمع مضاف تفيد العموم فالمنع الحد ما خبر عن شيء بجميع
 ذاتياته والناطق ليس بجميع ذاتيات الإنسان الا ان يقع بدخوله في الحد الحقيقي الناقص والمنجز بجميع الذاتيات
 حقيقة تام أو يقع بدخوله في الحد الرسمى بأرواده أي الاعم من اللازم المأخوذ في تعريف الرسم وهو يشمل الخارج و
 الداخل أو بدخوله في الحقيقي التام بان يراد بالذاتيات ما يعم الجميع وبعض فاعل أو ابتداء عن شيء بلازمه
 أي لازم الشيء فوسمى أي حديسمى كالضاحك المميز للإنسان أو ابتداء بمرادف للشيء اجلي وواضح
 منه فلفظي كالغضنفر المنجز للاسد قد اختلف في ان التعريف اللفظي بل هو من المطالب بقصوره الواقعية
 والمشارع الاول لوقوعه في جواب ما هو كذا فهو تصور لان المخاطب أو أسل لغضنفر فيجاب بالاسد فليس هناك
 فليق بعد من المطالب بقصده واقعة عند غيرنا أي المنطقين ما يميزه أي شيء يفصله مع غيره
 القوي بين كذا الإنسان بالحيوان بحسب القرب ان الناطق يفصل القريب أو يميزه شيء بخاصته معه أي بغيره

نحو الانسان بالحيوان الضاحك حد او دم تاقتان لف ونشر مرتب اى ما يميز شئ بفصله مع جنس القريبين
 حد تام وما يميزه بخاصته مع الجنس القريب رسم تام وبدون اى بدون الجنس القريب فحد او رسم ناقصان
 كان مع الجنس البعيد كالجسم الناطق للانسان وحسب الضاحك له او مع الفصل وحده والخاصة وحدها كانا طين
 للانسان قد علم ما سبق ان المعرفة محض في اقسام اربعة فالتعريف بالمثل كقولك الاسم كزيد ففعل كضرب لعلم كالتور لا يفتقر
 احصائه تعريف بالمشابهة وانما كانت المشابهة مفيدة للتمييز للمعرفة فتكون من الرسمى والاصح المعرفة ثم اعلم ان الحد
 مركب من كل مركب له مادة وصورة بصورة مستمرة للمادة ولها خصها المصنف بالذكر فقال قصورا كما ان الحد الحقيقي
 جنس قريب ثم فصل كك وانما يقدم الاسم في التعريف لكونه قبل شروطا ومعايير الاختصاص وما هو كك فهو غير
 العقل فمما لاولى بالتقديم لسهولة حصوله في الذهن ثم ينتقل منه الى الاختصاص ولا يكسب احد بديها ان اى لا
 الحد في نفسه البرهان والادار او حصل الحاصل اما تقرير الدور فلان في اقامة البرهان على شئ لا بالبرهان
 علم ذلك شئ قبل اقامة حد من طلب المجهول لمطلق فلو كان علم الى موقوف على اقامة البرهان لتوقف اقامة
 البرهان على علم الى ما عرفت من علم شئ قبل اقامة البرهان عليه فيلزم علم الى موقوف على علم الى حد هذا هو الدور
 واما تقرير تحصيل الحاصل فلان في اقامة البرهان على شئ لا بد له من علم ذلك شئ قبل البرهان كما
 عرفت فعلم الحد حاصل لنا قبل البرهان وهو اليقيد ذلك اعلم فلو توقف حصول الحد في نفسه عليه لزم حصول
 الحاصل لنا قبل البرهان دليلا بهذا التحصيل الحاصل ثم ان الشرح قد شرعوا قوله لا يكتب ببرهان بتفسيره ان
 ما شرناه وثانها انه لا يمكن ثبوت الحد للحد وبالبرهان وارتبطوا تقرير الدور بالتفسير الاول كما بيناه وتقرير
 حصول الحاصل لتفسير الثاني بان الحد عين المحدود ولا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل وثبوت شئ لنفسه ضرورى
 فحصول ذلك الثبوت بالبرهان تحصيل الحاصل واغرض عليه بان حمل قوله لا يكتب ببرهان تارة على التفسير الاول
 ويتم بتقرير الدور وتارة على تفسير الثاني ليمتد بتقرير تحصيل الحاصل لا يخلو عن بعد وبان ما ذكر من لزوم تحصيل الحاصل
 انما يتم في الحد الحقيقي دون الرسمى وظاهر عبارة المصنف المحم فقل اقول لو فسر التفسير الثاني بأنه لا يمكن
 علم ثبوت الحد للحد وبالبرهان فلا مجال فيه للايرادين المذكورين لان شئ اى حتى يراى بقوله لا يكتب ببرهان
 سواء اريد به معنى التفسير الاول او التفسير الثاني يترتب به كلا التقريرين لزوم الدور وتحصيل الحاصل سواء كان الحد
 حقيقيا او رمزيا فقل انما في التصديق في احوال العسبة من انفى والاثبات لا تعقلها اى تعقل شئ
 عاجله دفع قل مقدرة تقريره ان الدور تحصيل الحاصل كما يلزم في كتاب الحد بالبرهان كذلك يلزم في

فما
هو
الصدق
والكذب

الكتساب تصديق ايضا بالبرهان بان تعقل التصديق موقوف على البرهان واقامة البرهان عليه يتوقف على
تعقله قبل البرهان فلو حصل تعقل التصديق بالبرهان لزوم الدور وتحويل الحاصل وتقرير الدفع ان لم يتصور بالبرهان
في التصديق بيان حال النسبة من الاثبات والتفويض فمما لا نسبة يتوقف على البرهان في البرهان يتوقف على
علم النسبة عليها نفسها فتعريف الجتهان فلا دور وتحويل الحاصل وبما يتبين من تقرير الدفع ان كلا الوجهين من
لزوم الدور وتحويل الحاصل واروان على التصديق فتخصيص دور الاول كما وقع من الشرح المرفوض به ليس له وجه
ظاهر فمثل فصل القضية قول مركب يصدق او يكذب بالنظر الى نفس مفهومه مع قطع النظر عن الامور الخارجية
فلا بد والتماد فوئنا ليس يصدق او يكذب مع انه قضية فان نفس مفهومه صالح لذلك وان كان الامور الخارجية آتية عن حقيقة
الصدق والكذب اعترض على التعريف بان يصدق مطابقا لواقع فالقضية المرافقة للخبر يتوقف على معرفة الصدق وهو
موقوف على معرفة الخبر فيدور واجيب عنه بان معرفة الصدق بدعي غير محتاج الى التعريف حتى يدور وما يدكر في تعريفه فانما
هو تبيين واحضار في المدركة بعد غيبوبة عنها وبان تعريف الصدق لفظي فلا توقف هنا وبان خبر المعرف بالفتح متصور بغير
المعارضة لتصور الخبر المعرف بالكسرة فاختلف الجتهان فمثل فيه ثم ان الخبر والقضية يمتنع ان يوصف بالصدق والكذب معا فانما
ان الحاصل السمي بالمعذر الاثم وهو قول القائل كلامي هذا كاذب يشير الى نفس منع العقد فان صدقه يستلزم كذبه وبالعكس
لعدم كونه خبرا وان كان مشابها له في الصورة لانتفاء الحكاية المستوجبة للمعارضة بينها وبين الحكمي عنه لان الحكم عليه مستحقة
وتحصل قبل الحكم وهذا العقد يحصل تحقيق بعده فلا يكون كلاما محصلا حتى يكون خبرا او انشادا ولم ينحصر فيها هو الكلام المحصل
على ما حققه المحقق الدواني واجيب بان هذا في القول المذكور في قوة قولنا كلامي هذا كاذب فهناك كلامان احدهما خبر والا
كل ولا تخالفة في كون احدهما صادقا والاخر كاذبا وهما كلام طويل الدل لا يليق بهذا المختصر والقضية كلام
لنسبة خارج اي يكون للنسبة بين الطرفين خارج اي وجود خارجي في نفس الامر والواقع في احد الطرفين
الثلاثة هو للغير عنه بالحكمي عنه سواء طالقت تلك النسبة ذلك الخارج بان يكونا هويتين او سلبيتين او لم تطابقا
النسبة المفهومة من الكلام ثبوتية والتي في نفس الامر والخارج سلبية كقولنا زيد قائم فان النسبة القيام الى
زيد وجودا خارجيا في نفس الامر والواقع هو حصول القيام لزيد وانما قيدنا باحد الارزمتين الثلاثة لئلا يتقضى بالاخبار
الاستقبالية فان الاسماجية متمنا فاطية كاذبة في الحال والسلبية طرصادقة بغير عدم وجود الخارج الحكمي عنه
في الحال حتى تطابق النسبة الحالية آتياه او لم تطابقه فتقولنا زيد سيقوم وان لم يكن له
في الحال لكنه في الاستقبال يكون فان حكمه فيها اي في القضية باثبات امر كآخر او نفيه عنه فحليته

اي القضية حملية موجبة الثبات الاول سالبة ان كان الثاني وانما تمت حملية لاثباتها على محل تسمية السالبة بها
بحسب الاصطلاح لا يجب مفهوم اللقمة حتى يرد في السالبة سلب المحل فكيف يكون حملية وقس عليها غير ما من السوالب
المتصلة والمنفصلة فتدبر والآي وان لم يحكم فيها باثبات امر لآخر ونفيه عنه سواء حكم فيها بالقتال او انفصال
فشرطية وموضوع القضية الحملية اما مستخص اي شخص معين فتخصيصية ومخصوصة لشخص موضوعها
كزبد عالم او يكون موضوع الحملية نفس الحقيقة بان يحكم على الحقيقة نفسها دون افرادها فطبيعية كقولنا الحيوان
يشترط الانسان نوع فان حكم النوعية والجنسية على الحقيقة دون الافراد او مبين في الحملية كقوله كذا ايضا
فمخصوصة وسورة كلية او جزئية نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان انسان قد وقع الخلاف بين الاول
والاخر في موضوع المحصورة فالاول على ان يحكم فيها على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد لانها الحاصلة في
الذات من الاول اذ على ان يحكم على الافراد اذ هي التفت اليها بالذات والطبيعة واسطة في الالتفات وعباردة المصنف
تحتل الوجوهين وهذا المقام يقتضي بسطا في الكلام مرسوم الاحتصار لا يخص بذكره بالتام وقد بسطنا في بعض
تعليقاتنا على الرسالة المنطقية للاستاذ مظهره والآي وان لم يمتد فيها كقوله افراد الموضوع كذا او بعضا
فهملته نحو الانسان حيوان قالت الاول احكم فيها على الطبيعة من حيث هي والاولاخر انه على الافراد
من غير بيان الكلية والجزئية فان صرح في القضية بكيفية النسبة من الدوام والضرورة
الامكان فموجبه اي يسمى القضية موجبة وما به بيان كيفية تسمى جبة لقضية نحو كل انسان حيوان بالضرورة
وتلك الكيفية الثابتة في نفس الامر من الدوام والضرورة تسمى مادة القضية فان طابقت جهة مادة
فصادقة والا فكاذبة والقضية الخالية عن الجهة تسمى معلقة من حيث الجهة ثم الموجهة بسيطة ان حكم فيها بالضرورة
فقط او بالسلب فقط نحو كل انسان حيوان بالضرورة ولا شيء من الحيوان بحج بالضرورة او مركبة ان
كانت مركبة من الايجاب والسلب معا نحو كل انسان كاتب بالضرورة لا دائما اي لا شيء من الانسان كاتب
ربما الفعل العبرة في تسميته بالموجبة والسالبة بالجزء الاول الثبات موجبا والقضية موجبة والآف سالبة والاول
جزئي القضية الشرطية يقال له مقدم لتقدمه في الذكر وثانيهما يقال له محال لتلوه المقدم فان
حكم فيها اي القضية بتعليق بسبه على تقدير نبذ آخر فمتصلة هذا على مذاق المنطقيين فانهم قالوا
احكم في الشرطية من المقدم والتالي واما اهل العربية فعندهم الحكم في الشرطية في الجزاء فقط والشرطية قيد للمعبر
الحال او الطرف كذا في الحاشية والمتصلة لزومية ان كان ذلك فيها بعلاقة والمراد بالعلاقة شيء ليس

يستعجب المقدم التالي اى يطلب المقدم ان يكون التالي مصاحبا له كفا في العلية والتضائف اما العلية فبما يكون المقدم
 علة للتالي او بالعكس او بما معلولان لعلته واحدة اما التضائف فبما يكون المقدم والتالي كلاهما متضائف
 نحو ان كان زيدا باع عمر كان عمر وابنه او اتفاقية الممكين ذلك الحكم لعلته بل يمكن تحقق احد الطرفين بدون الآخر نحو
 ان كان نصاب الفضة موجودا فنصاب الذهب موجود او حكم في الشرطتين يتناهما فيهما اى يتناهما في النسبتين
 هذا في المنفصلة الموجبة او عدل متساوي عدم التناهي بين النسبتين هذا في المنفصلة السالبة فمن منفصلة في
 القضية منفصلة وهي حقيقية ان كان تناهي النسبتين اولاتنا فيهما في الصدق والكذب معا كقولنا هذا بعد
 اما ان يكون زوجا او فردا او منفصلة ما لفة جمع ان كان التناهي او عدمه في الصدق فقط نحو هذا الشيء اما
 ان يكون حجرا او خيرا او مائة مخلو ان كان التناهي وعدمه في الكذب فقط نحو زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا
 يفرق وقد يقال مائة الجمع ما فيه التناهي وعدمه صدقا سواء كان في الكذب الضيا او لا واما لفة المخلو ما فيه التناهي
 وعدمه كذا سواء كان في الصدق الضيا ام لا وهذا ان المعنيان اعم من المعنى الاول لهما ومن الحقيقة فصل علم
 ان المقصود من العلوم المدونة انها تصديقات من حيث انها فائزة الى مرتبة اليقين واما التصورات فتاها
 يبحث عنها بالعرض لكونها ذريعة الى حصول تلك التصديقات فالبحث عن الموصول اليها هو الاسم والموصول اليها
 واما قياس او اشتقاق او تمثيل والاخير ان تصيد ان لظن لا القطع الا نادرا كما لا استقرار التام وهو يفيد القطع واما
 الاول فله اقسام واحدة فيها البرهان لا فادته القطع لانه يتألف من اليقنيات وصولها الى اليقنيات والبرهان
 والتجربيات والحدسيات والمتواترات والقطريات واليقينية لا ينتج الا اليقين فهو المطلوب الاعلى والآخر لم يحصل
 المقصود فلذلك اشار اليه وقال البرهان ان خلا عن ذكر لازمته وهو نتيجة او نقضه اى نقض اللازم
 ونقض النتيجة والمراد بالنتيجة التي خلا البرهان عنها هي النتيجة بشتها لا بما دلتها فان النتيجة بما دلتها لازمة لمطلق
 البرهان اذ انما كان استثنائيا فافتر الى لاقر ان حدود المطلوب فيه هي الاصغر والكبر والاولا وسطا وكونه
 مشتملا على ضرورة الاقران الجمع وهي الواو والوصلته وينقسم الى قسمين حتى ان تألف من عمليات تصرفه و
 شريطة ان تألف من شريطين تصرفا ومنها ومن عمليات ولا اى وان لم يحل البرهان عن ذكر لازمته من النتيجة
 ونقضها بل يكون احد جانبيها استثنائيا لا مشتملا على اداة الاستثناء وهي لكن ومبتدأ المطلوب
 الذي هو النتيجة في القياس المحلى يقوله موضوع لانه وضع لان كل عليه شئ واصغر لكونه قل افرادا من مجموع
 الاله خص من المحمول غالبا والاختصاص قل افرادا من مجموع فكلون صغرو كونه اكثر اجزاء من الاعم لا يوجب

لما عرفت من ان صدق كل ليس وحده نشأ الكذب الاخرى بل مع استلزامه لصدق نقيضها انتهى بيانه
ان المتضادين وهما كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بالانسان يستلزم صدق كل منها كذب الاخرى مع
بينهما ليس تناقضاً فلا يكون التعريف مانعاً فلا بد من دخول تبيد بالعكس في التعريف ليخرج المتضادان فانهما
ان كان صدق كل يستلزم كذب الآخر لكن كذب كل لا يستلزم صدق الآخر فقال المصنف وحده لا يرد لنقض
بالتضادين على تقدير عدم عد بالعكس من جهة التعريف ايضا لان المراد بقولنا انها صدقت كذبت ختمها ان صدق
كل واحد من قضيتين وحده يستلزم كذب القضية الاخرى والمتضادان ليس صدق كل واحد منهما وحده
يستلزم كذب الاخرى بل صدق احدهما يستلزم نقيض صدق الآخر كلاهما يستلزمان كذبا بصدقه
الاخران قولنا مثلاً كل انسان حيوان لا يستلزم صدقه وحده كذب ضده وهو قولنا لا شيء من الحيوان
بالانسان بل هو مع استلزامه لنقيض الصدق الآخر وهو بعض الحيوان الانسان لكونه عكس كل انسان حيوان يستلزم
كذب لا شيء من الحيوان بالانسان فعلى هذا الحاجة الى عد بالعكس من جهة التعريف بل هو خارج عنه واشارة الى
تعريف آخر عكس الاول هذا بيان ما في الحاشية وفيه بحث ثم ان الطبيعية لعدم اعتبارها في ايدوع بل نقل عن ابن
اسماعيل الشخصية والمهمل كانت تلازم الجزئية فتركها المصنف وتصدى بذكر شرط الناقض للشخصية والمقصود
فقال رحمه الله في الوحدات الثانية الشايع على الهيئة القوم وقد لفظها الشاعر شعور تناقض حيث
شرط وان x وحدة موضوع ومحمول ومكان x وحدة شرط وضافت جزو كل x قوة وفعل است در آخر زمان
وردوا المتأخرون الى وحدتين وحدة الموضوع ووحدة المحمول وردوا انفار الى وحدة واحدة هي وحدة
النسبة الحكيمه قال العلامة صاحب المحاكمات وانما كانت فردودة الى تلك الوحدة لانه اذا اختلف شيء من الامور
الثمانية اختلفت النسبة ضرورة ان النسبة المحمول الى احد الاخرين مغايرة لنسبة اخرى ونسبة احد الاخرين الى شيء
مغايرة لنسبة الاخرين الى شيء يذاتى ان حذرت النسبة اتحاد الكل وشرط الناقض في غيرها اي غير الشخصية وهو
المحمولة معها اي مع الوحدات الثمانية المتخالف كما اى في كلمة والجزئية لصدق الجزئيين وكذا في
اذا كان الموضوع اعم نحو بعض الحيوان انسان وبعضه ليس بالانسان كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بالانسان
التخالف كيفاً اى في الايجاب والسلب لاجتماع اوجبتين والتساويتين في الصدق والكذب معا هذا
في المحصورة الغير الموجهة وفيها شرط آخر وهو التخالف بحسب الجهة لكن لا بحث لاهل هذا الفن متعلق بالموجبات
ولذا لا يتفقون ببيان تناقضها ثم ان التخالف كيفاً مأخوذ في مطلق الناقض حتى اخذه البعض في مفهوم

فذكره هنا انظر ادى والا لا وجه تخصيصه في غير شخصته فتأمل فتقيض الموجبة حال كونها
كلية سالبة جزئية فتقيض قولنا كل انسان حيوان بعض الانسان ليس بحيوان وحال كون الموجبة جزئية
عطف على قوله كلية سالبة كلية فتقيض بعض الحيوان انسان لا شئ من الحيوان بالانسان وعكس القضية
تبدل طرفيها اى طرفي القضية يجعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً والتغير بالطرفين شعار الى عدم
اختصاص الحملات بالعكس بل يجري في الشرطيات ايضا لكنه قليل الجدوى مع بقاء الصداق بمعنى ان
الآل لو كان صادقا كان لعكس ايضا صادقا بناً وعلى ذلك انعكس لازم والآل ملزوم وصدق للزوم سلب
صدق اللازم واما كذب الملزوم فلا يستلزم كذب اللازم فلماذا لم يعبر بقاوا الكذب لكذب قولنا كل حيوان
انسان وصدق عكسه بعض الانسان حيوان وبقاوا الكيف اى لايجاب وسلب بمعنى ان الآل لو كان حقيقياً
كان عكسه الضياك وبالعكس ثم ان انعكس كما يطلق على فتره يطلق على القضية الحاصلة بعد التبدل كما قال
فعليل للموجبتين اى الموجبة الكلية والجزئية موجبة جزئية فهو لنا كل انسان وبعضه حيوان منعكس
قولنا بعض الحيوان انسان لا كلية لجواز عموم المحمول من الموضوع كما في المثال المزبور فلا يصدق في عكسه كل حيوان
انسان لاستحالة صدق الاخص كلياً على الاعم وعكس السالبة الكلية مثلها اى سالبة كلية والايان
سلب الشئ عن نفسه بيانه ان قولنا لا شئ من الانسان كجبر انعكس الى قولنا لا شئ من الجبر بالانسان وهو
والا يصدق نقضه لاستحالة ارتقاء النقيضين وهو بعض الجبر الانسان فنقضية الأصل وجعل النقيض كلاً
صغرى الشكل الاول والآل كبره لكلية فنقول بعض الجبر الانسان ولا شئ من الانسان كجبر يخرج بعض الجبر
ليس كجبر هذا بسلب شئ عن نفسه بل المحال انما لازم من نقض انعكس لان صورة القياس من شكل الاول
يدعى الانتاج والكبرى مفروض يصدق متعين لصغرى نقض انعكس فيكون باللائحة ملزامة المحال وهو
مستلزم محال ولا عكس لخبرتها اى جزئية سالبة كلية وهى سالبة الجزئية لجواز كون الموضوع اعم من
المحمول لقولنا بعض الحيوان ليس بالانسان بعكس صادق وهو بعض الانسان او كله ليس بحيوان لاستحالة سلب
الاعم عن الاخص وعكس النقيض بتبدل القضية طرفيها اى طرفي القضية باق يجعل النقيض الموضوع محمولاً
ونقيض المحمول موضوعاً مع بقاء كليهما اى يصدق وكيف فهو لنا كل انسان حيوان منعكس انعكس لنقيض الى
قولنا كل لا حيوان لا انسان ثم ان هذا التعريف لعكس النقيض للبقاء واما المتأخرون فتر فوه بانه جعل النقيض
الثاني باولاً وعين الاول ثانياً مع بقاء الصدق والمناقضة في كيف لكن يستعمل في العلوم هو الاول على ما طرح

به السيد الشريف في حاشية على قطبي وحكم السؤال في عكس النقيض كالموجبات أي حكم الموجبات في عكس
 المنقمة تعني كما أن عكس الموجبات الكلية والخبرية في عكس المنقمة موجبة خبرية كعكس السالبة الكلية والخبرية في عكس النقيض سالبة
 خبرية وبالعكس أي حكم الموجبات في عكس النقيض حكم لسالبة في عكس المنقمة تعني كما أن عكس السالبة الكلية
 في المنقمة كعكس السالبة في عكس المنقمة كعكس السالبة في عكس المنقمة كعكس السالبة في عكس المنقمة كعكس السالبة في عكس المنقمة
 لا تنعكس كذا موجبة خبرية في عكس النقيض لا تنعكس البرهان البرهان فصل هئية وقوع الوسط عند الحد
 لتكمل أي الهيئة الحاصلة من وقوع الحد الأوسط عند الأصغر والأكبر بحيث يكون محمولاً عليهما أو موضوعاً عليهما
 أو موضوعاً لهما عدلاً ومحمولاً على الآخر بالعكس تسمى شكلاً ومواربة فما أي قياس هو أي الحد الأوسط هو
 صغيراً أي صغيراً إقباس وموضوع كبراً أي هو الشكل الأول لكونه على نظم الطبعي وموجباته تنقل
 الذين من موضوع إلى الحد الأوسط ومنه إلى محموله ويلزم منه الانتقال من موضوع إلى المحمول وهذا لا يوجد في
 غير الأول وكونه بين النتائج إذا كبرى فيه دالة على ثبوت الحكم لجميع أفراد الأوسط ومنها الأصغر فيكون الحكم
 ثابتاً للأصغر أيضاً ثابتاً لا يحتاج إلى مبدئين وشرطه أي شرط النتائج الشكل الأول بحسب الكيفية والهيئة
 أمران أحدهما بحسب الكيفية أي بما بها أي إيجاباً بصغري خبرية أو كلية والآخر بتدرج الأصغر تحت الأوسط
 فلا يتعدى الحكم من الأوسط إلى الأصغر فلا ينتج وثانيهما بحسب الكلية كلية كبراً أو سالبة أو موجبة أو
 على كونها خبرية نحو أن يكون الأوسط المحكوم عليه بالأكبر غير الأصغر فلا يتعدى الحكم أيضاً من الأوسط إلى
 الأصغر وينتج بالشكل المحصولات الأربع وهي كلياتان والخبريتان هذا مختص بالشكل الأول ثم
 أعلم أن جمال الصروب في كل من الأشكال ستة عشر وهي الحاصلة من ضرب الصغريات الأربع في الأكبريات
 الأربع فشرط إيجاباً بصغري سقط منها ثمانية ضرب وهي الحاصلة من ضرب الصغريين السالبين في الأكبريات
 الأربع وشرط كلية الكبرى سقط أربعة ضرب أخرى وهي الحاصلة من ضرب الصغريين الموجبين مع الأكبرين
 الخبريتين فبقيت أربعة وإليها أشار لمصنف وقال فموجبتان أي موجبتا الشكل الأول وهما الصغريات
 الموجبة الكلية والخبرية مع موجبة كلية كبراً ولم يقيد بهما لما تبين في الاشتراطات أن موجبتيهما
 أي الموجبة الكلية والخبرية الأولى نحو كل سكر مرل للعقل وكل فزيرل لعقل ناقض الوضوء وكل سكر مرل
 الوضوء هذا هو الضرب الأول والثاني نحو بعض الدونج حلال وكل حلال حرام فبعض الدجاج حرام هذا هو الضرب الثاني
 وموجبتاه مع سالبة كلية عطف على مع موجبة ولو حذف لفظ مع كلفى لعني الصغريان لموجبتاه

الكليته والخبرية مع الكبرى سالبية الكلية فتبين سالبية اي السالبة الكلية والخبرية اما الاول فهو كل صلوة
 حقيقة مشروطة بالطهارة ولا شيء من الشروط بالطهارة صلوة اموات فلا شيء من صلوة الحقيقية صلوة
 اموات هذا هو الضرب الثاني واما الثاني فهو بعض البالغ العاقل حيض ولا شيء من حيض مكلف بالصلوة
 فبعض البالغ العاقل ليس مكلف بالصلوة هذا هو الضرب الرابع وما اى القياس الذي هو
 اى الاوسط هو كليهما اى محمول الصغرى والكبرى كليهما فهو شكل الثاني وانما جعل ثانيا دون الثالث
 والرابع لاقترابهما لاول منهما لانه مشترك بالاول في اشراف المقدمتين وهو الصغرى والباقيان ليسا
 لك وانما صار الصغرى اشرافا لاشتماله على موضوع المطلوب ولا يرب في اشرافية من محمول اذا محمول
 يطلب للموضوع ايجابا او سلبا وشرطه اى شرط الشكل الثاني في الانتاج امران الاول بحسب حقيقة
 اختلافهما اى اختلاف الصغرى والكبرى كيقا اى في الايجاب والسلب بان لو كان الصغرى موجبة كانت
 الكبرى سالبة وبالعكس والامر الثاني بحسب الكلية والكليته كبرا اى الثاني اذ على تقدير اتفاقها في الكليته
 وكون كبراه خبرية يلزم لاختلاف الموجب للعقم والتفصيل في كتب الميزان ولا ينتج هذا الشكل الا
 سالبية خبرية او كلية دليل الاستقراء وبان النتيجة تالفة لاشتمال المقدمتين وكون احدهما سالبية خبرية
 والضروب الناتجة لهذا الشكل كالاول اربعة لاسقاط الشرط الاول ثمانية اضرب في الحاصل
 من الصغرى في الموجبتين مع الكبرى كذلك والصغرى سالبية مع الكبرى كذلك لاسقاط الشرط
 اربعة اضرب اخرى ايضا اى بالحاصل من الصغرى في الموجبتين مع الكبرى سالبية خبرية ومن الصغرى سالبية
 مع الكبرى موجبة خبرية فثبت ضروب اربعة والى اشار بقوله كليته اى وبما الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى
 السالبة الكلية وبالعكس فتخرج سالبية الكلية الاول نحو كل مسكر فربل عقل ولا شيء من الحلال فربل عقل فلا شيء
 من المسكر كحلال وهو الضرب الاول والثاني نحو لا شيء من صلوة الاموات مشروطة بالطهارة وكل صلوة حقيقية
 مشروطة بالطهارة فلا شيء من صلوة الاموات لصلوة حقيقية وهو الضرب الثاني ومختلفا في الكلية و
 الخبرية وبما موجبة خبرية صغرى مع سالبية كلية كبرى وسالبة خبرية صغرى مع موجبة كلية كبرى فتخرج سالبية خبرية
 الاول نحو بعض البالغ العاقل حيض ولا شيء من مكلف بالصلوة فبعض البالغ العاقل ليس بحيض وهو الضرب
 الثالث الثاني نحو بعض اربعة قوائم ليس له ذئب وكل طائر له ذئب فبعض اربعة قوائم ليس طائرا وهو الضرب الرابع
 وما اى القياس الذي هو اى الاوسط موضوعهما اى موضوع الصغرى والكبرى كليهما فهو شكل الثالث

المحيوان ليس بقبرس ولا تصح الكلية هي الاشياء من مجموع قبرس لما عرفت في اعلى استناوى معلوم من ذلك فقال قد خرج لي ذلك من قبل
 اعلم ان ضروب الاشكال الاربع التي يتقياها المراتع فيها ترتيب القوم بل راعينا فيه كلاما مضطربا ومنتج لتساليه
 الكلية الصغرى مع اوليها اى اولي المحصورات الرابع وبها الموجبة الكلية والخبرية سالبة كلية اذ ان الصغرى
 سالبة كلية والكبرى موجبة كلية نحو الاشياء من اسكر كلال وكل خبر مسكر فلا شئ من الحلال مسكر اذ منتج جن ثمة
 سالبة اذ كان الصغرى سالبة كلية والكبرى موجبة خبرية بدليل ان نتيجة قابلية اختر المقتضى من نحو الاشياء من الحلال
 مسكر وبعض اطوار حلال في بعض المسكر ليس بطائر فصل ضربات اخران من الثانية والثالثة الى اثنين باقين منها قوله
 لكن ثمة بالثانية اى الموجبة خبرية والسالبة الخبرية مع خلافا فيهما اى خلاف الخبريتين خلافا كلية اى
 كما وكيفا بخلاف الموجبة الخبرية السالبة الكلية وخلاف السالبة الخبرية الموجبة الكلية حاصلة انه كما ان النتيجة في السالبة
 الكلية مع احوالي المحصورات سالبة خبرية كذلك نتيجة للموجبة خبرية الصغرى مع خلافا السالبة الكلية الكبرى
 للسالبة الخبرية الصغرى مع خلافا الموجبة الكلية الكبرى سالبة خبرية ثم ان ضرور ب
 الثانية التي ذكرها المصنف للشكل الرابع وقعت في كثير من زبر الميثان واما كثير من الاول والحاوي في مختصره
 العلامة في تهذيبه فاقترعوا على خمسة واما الثلاثة الزائدة فتقبل انما من خبرات اشير الدين الابهرى ولم
 يعتبرها المتقدمون لعدم اتجاها في القياس الشرطي فصل القياس الاستثنائي هو الذي يذكر
 فيه نتيجة يثبتها او يقيضها لك اما متصل ان حكم فيه ثبوت نسبة على تقدير اخرى او نفيها عنه فليزوم
 استثناء مقدمه تاليه اى منتج استثناء من مقدمه عن التالى وون لعكس لان المقدم ملزوم
 والتالى لازم وتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم وون لعكس نحو كلما زالت الشمس فوقت الظهر موجود لكن
 الشمس زائلة منتج فوقت الظهر موجود والكثر اى اكثر احتمال باستثنى فمعين المقدم بان الشرطية لوضعها
 تعليق الوجود بالوجود ويلزم استثناء لقيضه اى نقيض المقدم وون لعكس لما عرفت من ان التالى
 لازم ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم وون لعكس ضرورة احتمال الوجود الملزوم بدون اللازم فم
 اصل الملزوم نحو لو كان المنحور بلا فوجلال لكنه ليس كلال منتج فليس باصل والكثر اى اكثر احتمال
 باستثنى فيقيض التالى بكونه لوضعها تعليق لعدم بالعدم واما منفصل ان حكم فيه ثبوت في اثنين او لا
 ثابتهما ويلزمه اى منفصل الثاني اما اثباتا او نفيهما معا اذ كانت منفصلة حقيقة فمن اثبات
 كل اى من اثبات كل واحد من الخبرين اى خبر كان منتج لقيض الخبر الاخر لا تمنع الجمع نحو هذا

اما ان يكون حلالا او حراما لكنه حلال ينجح فليس بحرام ولكنه حرام ينجح فليس بحلال و ينجح ايضا من يقضي
 اى من يقضي كل واحد من الجزئين عينه اى عين الجزء الآخر لا يمنع الارتفاع بينهما نحو هذا الشيء الماحل او
 حرام لكنه ليس بحلال ينجح فهو حرام ولكنه ليس بحرام ينجح فهو حلال او يكون المنافاة في المنفصلة اشياء
 في الصدق فقط اذا كانت المنفصلة مانعة الجمع فالاولا ان اى ينجح من اثبات كل واحد من الجزئين
 اى جزء كان يقضي الجزء الآخر لا يمنع الجمع بينهما نحو هذا الشيء المندوب ومكروه لكنه مندوب ينجح فليس بمكروه
 ولكنه مكروه ينجح فليس بمندوب ولا ينجح من يقضي كل واحد من الجزئين عين الجزء الآخر لا يمنع الجمع
 ان يقرر في المثال المزبور ان الشيء المندوب ولا مكروه بل واجب او يكون المنافاة بين المنفصلة نصيا اى في
 اللفظ فقط اذا كانت المنفصلة مانعة المخلو فالأخضر ان اى ينجح من يقضي كل واحد من جزئيهما عين الجزء
 الآخر لا يمنع الارتفاع بل من الجزئين نحو مدة الحيض ثلثة ايام وزائدة عليها لكنها ليست بثلثة ايام ينجح
 فزائدة عليها لكنها ليست بزائدة عليها ينجح ثلثة ايام ولا ينجح من اثبات كل من الجزئين يقضي الجزء الآخر
 لا يمكن جماعهما كما تقول في المثال المضروب مدة الحيض ثلثة ايام وزائدة عليها و بركة القياس الاقتراني
 الى القياس الاستثنائي جعل الوسط في الاقتراني ملزوما بان تقول في هذا مسكر وكل مسكر حرام كذا
 كان هذا مسكرا كان حراما لكنه مسكر فكيون حراما هذا اذا كان رد الاقتراني الى الاستثنائي اتصل واما اذا تردده
 الى الاستثنائي المنفصل فيبان تذكيرنا في الوسط مع الوسط بان تقول في هذا حلال وكل حلال ليس بحرام
 كذا هذا الشيء اما حلال او حرام لكنه حلال فليس بحرام فقد ذكرت مع الوسط الذي هو الحلال منافية وهو الحرام
 وبالعكس اى يرد الاستثنائي الى الاقتراني فان كان متصلا فاجعل الملزوم وسطا والاستثنائي منفردا
 ولقضية المتصلة كبرى فتقول في المثال المضروب كلما كان هذا مسكرا كان حراما لكنه مسكر فهو حرام كذا هذا مسكر
 وكل مسكر حرام فهذا حرام ولو كان منفصلا فردة او لا الى المتصلة ثم اعمل ما علمت فيها فتوكل هذا الشيء اما حلال او
 حرام لكنه حلال استثنائي منفصل فردة الى المتصلة وهي كلما كان هذا الشيء حلالا فليس بحرام فاجعلها اقترانيا
 كذا هذا الشيء حلال وكل حلال ليس بحرام المطلوب الثاني من المبادئ الخوية اللعة لصلها
 او لغو الاماء عوض اللام المخذوفة وجمعها نفي مثل برة وبرى او شقق من لغى بالكسر والجمع بدواصلها لغوة
 كغرفة تجمع على لغات لفظ وضع لغى سواء كان لفظا مفردا او مركبا وسواء كان الوضع شخصا او نوعيا
 المراد بالوضع شخصي من بين الناس الخاص بالمعنى الخاص كوضع لفظ زيد لانه وبالنوعى هو ان يعبر عنهم

في جانب اللفظ وهو يقيد الواضع ان كل لفظ يكون بهذا الوزن فهو يدل على معنى مخصوص مثل ان لعين ان كل
 لفظ على وزن فاعل فهو بمعنى من قام به الفعل فخرج لبقوله وضع بمعنى حروفه والحياء هو ضربه لغرض التركيب
 لا لغرض المعنى وطريقها اى طريق معرفة اللغة من النقل امر ان احدا قوا ترو وهو خبر جماعة يقيد بنفسه
 كما سيجي ويعرف بالالفاظ التي حصل لنا انقطع بالتفاق اهل اللغة يوضعها للمعاني ولا مجال للشك فيها نحو
 لما هو النار والحجر والبر والسماء والارض والسواد والبياض نحو ما من الالفاظ الدائرة على سنة القوم و
 تشكك لبعض بوقوع الخلاف في بعض الالفاظ مع دوراتها على السنة وقوله من اكثر ما دورنا ان اللفظ
 قد وقع الخلاف فيه هو عربي ام سراني ام مشتق ام جامد وما اشتق من ولد او من الله ولما وضع للذات او
 تبعض المعاني واذا كان حال لفظه كذا فاعلمك بغيره من الالفاظ فكيف يحصل لنا انقطع بانها موضوعه
 لهذا المعنى دون ذلك من شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات لا يتحقق الجواب بان العلم الضروري لنا
 حاصل بانها خلفا عن سلف يستعمل في هذه المعاني شئنا ثم انه ليس المراد ان لنقل مستقل بمعرفة اللغة ولا
 فيها للعقل مطلقا حتى يروا ان الثابت بالتواتر دخول الاستثناء على الجمع المحلى باللام وبالا حاد وان الاستثناء خارج
 ما لولا له لخل في المستثنى منه فيعطى بهان الامر ان يستعمل العقل ان الجمع المحلى باللام يقتيد لعموم العقل
 ايضا وخل في نقل ضرورة ان صدق الخبر لا بد له من عقل والامر الثاني من طريق معرفة اللغة احياها وهو
 يفيد الطرق وتقبل لتشكك ويعرف به الالفاظ اغير المشهورة لمحتاجه في معرفة معانيها الى كتب اللغة كاخل
 والخبر المحط اليابس من المعاني العربية المروية عن الادباء كاخليل والاصمعي ولا تثبت اى اللغة قياسا
 بان يؤخذ من اللفظ معنى يناسب المقام واما علم انه قد وقع النزاع بين الاصوليين في لفظ لم ثبت معناه فنقل
 بالاسم فاقبل ثبت معناه بالقياس قول لابل بها واما ما ثبت عمومه بالنقل كالرجل فصيح اطلاقه على من ثبت
 الرجولية وان لم يطلق عليه اهل اللغة او بالاستقرار كرفع الفاعل فيرفع اى فاعل كان وان كان لم يرفع اهل اللغة فاما
 ما نزاع فيها والدور ان منقلب جواب عن احتجاج القائلين بثبوت اللغة بالقياس تقرير احتجاجهم ان
 اللفظ اذا وارت مع معنى وجب واوعدا فيدل على ان المعبر في التسمية هذا المعنى كاخبر مثلا يطلق على اسكر وادع
 بانه متى وجبه اسكر في عصر الغيب لسميوة اخبر متى لم يوجد اسكر في سميوة خلا هذا يدل على ان اخبر موضوع
 سواء نقل النيا ام لا وشك في باقى الالفاظ وتقرير الجواب بان ليس منقلب عليكم لان اطلاق الخبر على اسكر و
 دورانه مع معبر مع المحل وهو العنبر العنبري مثلا فمضى وجد المجموع المركب الذي هو العنبر العنبري واسكر لطلق عليه

ومشي وجد السكريدون المحل لا يسمونه خمر الا ان السكريد علة تسمية الخمر وتحقق جزء العلة لا يتلزم تحقق المعلوم
 فقياسا كيم يطل ببيانكم ولو منع الخصم دوران التسمية مع المحل لعله منعنا دورانها مع السكريد لانه مما هو جواكم فهو
 جوابنا في التصدي بالجواب الاخر والقول باولوية من هذه المعارضة كما يظهر من اشار استدي محلا حاجته
 اليه شامل والوضع اى وضع اللفظ لتقيضين وكذا الضدين يمنع المناسبة الذاتية بين اللفظ
 والمعاني والالزام الاختلاف في الذاتا حاصلة دفع دخل مقدر لقرره ان عباد بن سليمان يقتضي اول
 التفسير وجاؤه من المعزلة قالوا ان الالفاظ تدل على معانيها بالسبب مناسبة ذاتية بينهما والا يكون
 نسبة الالفاظ الى المعاني كلها مساوية فوضع اللفظ لمعنى دون معنى آخر تخصيص بلا محقق وتقرير الدفع ان
 بعض الالفاظ موضوع للتقيضين معا كالتقرير للخصم والطهر والبعض للضدين معا كالجون للسواد واليابس
 فلو كان بينهما وبين المعاني مناسبة ذاتية لزم الاختلاف في مقتضى الذات ثم علم ان مقتضى الذات على نحو احدها ان يكون
 لازما ضروريا للذات كالزوجة للاربع وهو لا يتخلف عن الذات ولا يخلف عنها وثانيها ان لا يكون
 لازما ضروريا للذات بل يكون بحيث يخلى الذات بطبيعة وجود ذلك فيه كالبرودة للماء وهو يتخلف عن الذات
 لكن لا يتخلف عنها وفيما نحن فيه الاكتفاء بالاختلاف اولى ويقر وضع اللفظ للتقيضين يمنع المناسبة الذاتية
 بين الالفاظ والمعاني والالزام الاختلاف لا يتخلف في الذات كذا قيل وما نجت فيه الشارح استدي
 محل حيث فتايل واردة الواضع مختص باجواب عن قولهم لو لم يكن بين الالفاظ والمعاني
 مناسبة ذاتية لكان وضع لفظ لمعنى دون معنى تخصيص بلا محقق وتقرير الجواب ان المختص فيما
 نحن فيه ارادة الواضع من اللفظ هذا المعنى دون ذلك فلا تخصيص بلا محقق وهو اى واضع الالفاظ
 اما الله سبحانه بديله قوله وعلم آدم الاسماء كلها فالاية تنطق بتعليم الله سبحانه آدم الاسماء
 فيكون هو تعلم واضع الالفاظ وبديله قوله تعالى من آياته خلق السموات والارض واختلاف السموات
 اذ ليس المراد بالسنة هو الجارية لخصوصية اذ ليس فيها كثير اختلاف وبديله ليعض حتى تكون آية من آيات
 بل المراد بالسنة هو اللغات المختلفة فيقال على سبب السبب اجمع عليه المستعملون ومثل هذا شأن في
 كلامهم في لسان فلان فصيح وفهم لسانك ولسان فصيح وغير ذلك فالظاهر من خلق اختلاف اللغات هو ان
 فيكون هو تعلم واضع الالفاظ والبشر بديله قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
 تدل على تقدم لسان القوم على الارسال فيكون الواضع هو القوم ولا يكون تعليم من الله وذلك لا يتصور

لا بالارسل فيكون الاسال مقبلا على لسان تقوم فيلزم الدور و منه تم الضروري من اللغات
 بان علمنا اياها و منها الباقي منها يعني علمنا الله تم الضروري من اللغات و آخرها الباقي منها
 والمراد بالقتل الضروري القدر الذي يحتاج اليه في معرفت الاصطلاح بان هذا موضوع
 لذلك و لا اى وان لم يكن القدر الضروري منه قبل الكل متا بان تعرفه بالاصطلاح و اوستل
 وتقريرهما ان معرفة الاصطلاح موقوفة على معرفة القدر الضروري والمفروض ان لكل انما تعرف
 بالاصطلاح فمعرفة القدر الضروري اما موقوفة على ذلك الاصطلاح الموقوف فيلزم الدور و على
 اصطلاح آخر فليقر ان يتسلسل ولا قطع في شئ منها اى من الاقوال المنقولة في وضع
 اللغات لجواز الهمام الوضع : اجواب عن الدليل الاول للاشعري وهو قوله نعم وعلم آدم
 الاسماء كلها وتقريره انه يجوز ان يكون علم معنى الهم حذو قوله نعم حكايه عن داود وعلمناه صنعة لبوس
 اى اجبتا كيفيته علمه معنى قوله نعم وعلم آدم الاسماء العلم آدم طريق وضع الاسماء لمعانيها في الوضع
 ليس هو الله نعم بل البشر وهذا الاحتمال وان كان مرجوحا الا انه كاف في عدم بقاء لقطع شيوع
 اذ اجاد الاحتمال لطل الاستلال و ارادة الحقائق يا بحر عطف على الهمام الوضع جواب ثان
 للدليل الاشعري تقريره انه يجوز ان يراد بالاسماء في قوله نعم حقائق الاسماء بحذف المضاف فالمعنى
 علم آدم حقائق الاسماء وهى المسميات او يراد بالاسماء نفس حقائق المسميات بدليل قوله نعم فيما بعد
 عرضهم على الملائكة فان ضمير الجمع في عرضهم يشمل في ذوى العقول فلا يرجع الى الاسماء فلا بد بارادة حقائق
 المسميات منها قائل والتوقيف على سابق يا بحر عطف على ما قبله جواب ثالث للدليل الاشعري تقريره
 انه يجوز ان يكون علم معنى وقف و اطلع فالمعنى ان الله علم ما وقف و اطلع آدم على لغة من كان سابقا على
 آدم في الواقع ليس هو الله نعم بل من كان سابقا على آدم من الناس على ما ذكر ان الناس كانوا في
 الارض فانظر والقسا و يهلكوا الدنيا ثم بعد ذلك غيرهم الله و اكلهم و بعدة خلق آدم و الى ذلك
 اشار نعم بقوله الى جال في الارض خليفة فقال الملائكة ان جعل فيها من قبضتها و يسفك الدماء
 اشارة الى ما فعله الناس قائل والا فدل على وضع اللغات جواب عن الدليل الثاني للاشعري
 وهو قوله نعم اختلاف يستلزم انه يجوز ان يكون معنى اختلاف يستلزم اقرار الله نعم العبد على وضع اللغات
 المختلفة فيكون تمام الآية كذا ومن آياته خلق السموات والارض والاقادار على اختلاف استلزم في الوضع

هو التمسك بالبشر وهو تعلم مقدر لا يخفى ما فيه من الخدش على انه على تقدير كونه للبشر واضع اللغات وان كان
 باقاررة نعم يمكن له ان يتوهم بانه نحن مستقلون في وضعها فكون الا حجة آية من آياته محل تأمل لان من شأن
 الآيات ان لا يكون للبشر فيها مجال التوهم بالنسبة اليه محال فلو كان يحايي بعدم دلالة الآية على شخصيته لولا علمنا
 بالبشر لكان أولى بوضع المراد باختلاف الاسماء في اللغات في العبادات لان البشر يتكلمون ببعض اللغات في بعض
 مع كون جارية التكملة الحقيقة فهم واحدة فواحدة من آياته مجال للبشر ان يتعرف حقيقة فيه ما فيه فليعلم ان
 جواب عن الدليل الثالث للبشرية وهو ما ارسلنا من رسول الا لسان قوم وتقريره ان الآية تدل على تقدم لسان
 القوم على الرسول الذي له قوم فيجوز تقدم الرسول الذي ليس له قوم على اللغات وهو آدم ما كان له قوم فليعلم
 الله سبحانه اللغات لا قوم ثم علم آدم عبرة حتى وصلت الى القوم فصار الواضع هو الله ثم لا البشر والادراك ايضا
 لان لسان القوم مقدم على الرسول الذي له قوم لا على الذي لا قوم له فتقدمه على لسان القوم لا واجب
 الا في رد وانما يجب لتقدم من له قوم على لسانه والتعريف كما في الاطفال جواب عن الدليل الرابع
 الاستدلال الى سحيق وممنه تعلم الضروري ومننا الباقي تقريره انه يجوز ان يعرف القدر الضروري للضرورة
 والقرآن كما في تعليم الاطفال وتعلم يعرف الاصطلاح ولا دور في سلسل اول وهما للتعريف القدر الضروري
 ايضا بالاصطلاح وليس كذلك اذ عرفت هذا فاعلم ان البحث في وضع الالفاظ ليس فيه نفع كثير يتعلق فيما نحن فيه
 ولهذا نتحى عنه المحققون من متأخري الاصوليين فصل حكاية اللفظ الموضع على تمام معناه الموضوع
 مطابقة كالانسان على الحيوان الناطق ثم ان المطابقة مأخوذة من قولهم مطابق لنحل بالنحل ولما كان البعض
 مطابقا للفظ سمي مطابقا ودلالة اللفظ على جزائه اى جزء الحقى الضمى يتضمن كدلالة الانسان على
 الحيوان او الناطق في ضمن المجموع ولذا قيد بالضمى فان يتضمن دلالة على الخبر في ضمن الكل ويسمى وجه تسميته
 بالتضمن ودلالة اللفظ على خارجة اى خارج الحقى الموضوع له اللازم لذلك المعنى ولو كان اللزوم
 عرفا كما يجوز للمحتاجين ودلالة التزام انما تنحى به دلالة اللفظ على الخارج اللازم ثم اعلم ان اللزوم العقلي هو تنوع
 انفكاك اللازم عن الملزوم بل يكون بحيث متى حصل الملزوم في العقل حصل لازمه ايضا ضرورة كالبصر بالنسبة
 الى العين اذ هو عدم البصر والملزوم تعرفي هو الاصلق اللازم واتصاله مع الملزوم بحيث ينتقل الذهن من الملزوم
 الى اللازم لا بمعنى امتناع الانفكاك والاول هو اعتبار عند المميزان والثاني عند اهل العرشية ويعتبر المصنف رجوع
 منها ليشمل دلالة الالفاظ على معانيها المجازية ايضا لمعنيته عدم كونها من المطابقة يتضمن عدم لزوم انها

المجازية للموضوع له زوايا ونواحي وبعض الاعلام في هذا المقام كلام لولا مخالفة الاطالة لا بد منه بالتام ثم اللفظ
ان قصد مجزئته اى جزء اللفظ الدلالة على جزمه اى جزء معناه فمركب تام او ناقص خبرا والاشارة بغيره
او غيره والاى وان لم يقصده الدلالة على جزء معناه مفردة والمراد بالجزء اللفظ المرتب ظاهرا وان ضارب
بهية والى النسبة واللفظ على المعنى فيكون مركبا لان الهيئة ليست لفظا مرتبا هذا على مذاق اهل الميزان واما
اهل العربية فالمفرد عندهم الكلمة الواحدة والمركب بخلافها مثل عبد الله ولعلبك وبالطراحي العلية مركب عند
اهل العربية ومفرد عند اهل الصناعات مثل ضرب وضرب بالعكس وانما قدم المركب على المفرد لاعتقاده مفهوما ووجوده
مفهوما والوجود اعم من الوجود فان استقل معنى المفرد بان لا يحتاج فى الدلالة على معناه الى ضم ضمنية ولم
يدل بهية تصريفية على زمان فاسم والمراد بها الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقدمها
وتأخيرها وحركاتها وسكناتها بشرط تحققها فى مادة موضوعية متفرقة فيها لتلايد والنقص بنحو جزم وحرك
وتلك الهيئة تسمى صورة الكلمة والحروف تسمى ما توافقه فى الاسم نحو الزمان والاس فان دلالتها على الزمان
لا يثبتها بل بما وثما اودل على زمان بهية ففعل والاى وان لم يستقل المعنى بل يحتاج فى الدلالة
الى ضم ضمنية فحرف وان اتحد معناها اى معنى المفرد من حيث انه واحد مساويا صدقة فى
كثرته اى افراد ذلك معنى اى حال كون ذلك معنى صادقا على افراده بالسوية سواء كانت الافراد
خارجية كالانسان او بهية كالشمس فان افرادها موجودة فى الذين دون الخارج فتواطى من لفظها
ومواظقتها وافرادها الكلى متوافقة فى صدق عليها ثم اعلم ان المراد باتحاد المعنى كما فسرناه هو ان يكون واحد
من حيث انه واحد فكون اسم الجنس المتواطى مشتركا لا يقدح فى اتحاد المعنى لانه متواطى من حيث
معناه واحد واتحاد مشترك او مشترك بالنظر الى المعانى الاخر لانه كونه اللفظ الواحد متواطيا باعتبار معنى
مشككا باعتبار معنى آخر مشترك باعتبار هذين المعنيين فالفرقة انما هى باعتبار الحثية وهى معتبرة فى
مقسم الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات وكذا فى تعريفاتها وكثيرا ما يحذف الحثية من اللفظ لوضوحها
خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف اشعر بالحثية كما صرح به التفازانى فى التلويح على ما نقل عنه وان كان
معناه متفادا وصادقة فى الاولوية والاولوية مثلا بان يكون صدق ذلك المعنى على فرد الاول واولى من
صدق على فرد اخر كالوجود بالنسبة الى الواجب وان لم يكن فهو مشكك المشكك الناظر فيه بل هو متواطى او
مشكك لانه اذا نظر الى جهة اتحاد المعنى فيتوهم انه متواطى واذا نظر الى جهة اختلافه فيقتل انه مشترك ثم اعلم

ان علم هذا التقسيم المفعول والمفعول مطلق حتى يرد ان الفعل والحرف لو كان مقادير واحد فلا بد ان يستبان العلم
 والمفعول في الاشتراك مع احتمال عدم التصاقها بالكلية والجزئية لا يكونان كما صرح به السيد في تعليقاته على شرح
 الشمسية ويرد ايضا ان التقسيم ليس مختصا بالاسم بل بحرف في تسميته ايضا فتخصيصه بهما بلا محض وان كثر
 معناه فمشتراك لا مشتركة بين افراده ان وضع اللفظ لكل من المعاني المستعملة فيه ابتداء او كالمعاني
 موضوع الذهب والركبة والشمس والباصرة وعند المآد ابتداء او كاي وان لم يوضع لكل واحد من المعاني
 ابتداء او لم يوضع لكل كفا في الحقيقة والمجاز اوضح لكل لكن لا ابتداء الكفا في المنقول ثم اعلم المستهزون في
 المنقول وضعه صرح به كثير من الاعلام وقد شيعر كلامهم الى ان الوضع في المنقول هو النقل والمشتق والمشتق
 المجازات المشهورة من قبل احقاق ولهذا يظهر ان الاحتمالات الواقعة في وضع اللغات انما هي في اللغات
 الالائية وظاهر كلام المصنف رحمه الله ان وضع في المنقول وانما ضمنا قيد الالائية في قوله ان وضع كل لفظ
 المستهز المنقول ان يخصص في المعنى الثاني والنقل للنسبة بين المنقول والمنقول اليه والامر محض والآية
 ان لم يشتر في الثاني حقيقة بالنسبة الى المعنى الاول وهجاء بالنسبة الى المعنى الثاني كالاسد بالنسبة الى
 الحيوان المنقرض حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز ثم ان حقيقة والمجاز انما يوجد ان بعد الاحتمال واللفظ الذي
 وضع ولم يستعمل لاحقيقة ولا مجاز لكن مثل هذا نادرا حتى قيل لعدم وجوده في اللغة ولهذا لم يتعرض المصنف به
 وان كثر اى اللفظ والمعنى معا فقبائلا سواء كان المعنى متصلة كالمذات والصفة او منفصلة كالقيد
 او كلفظ فقط دون المعنى فمما راد في كلفظ والاسد فصل اللفظ باعتبار دلالة على المعنى
 ان لم يحتمل بالنظر الى اللغة التي وقع الخطاب بها يجوز كون اللفظ لفظا باعتبار لغة وغير نص باعتبار
 اخرى غير ما يفهم منه لغة بحسب متفاهم العرف نحو ما في السموات وما في الارض فقول لغة قيد لقوله لم يحتمل
 يجوز ان يكون قيد الفعلين معا اما جعله قيد للاخير اعني لفهم دون الاول فلا قيام لاحتمال العقلي في اكثر النصوص
 كما صرح به في الحاشية فنقص اى يقال النص لانه الظهور لغة وهي اللفظ الدال على معناه به لظهور معناه
 والآية وان حتمل غير الفهم منه لغة فالترجح اى الاحتمال الرابع من المفهومين المراد من اللفظية رطال
 والمروج منها يقوله ما قل كما في قوله تعالى وسبحوا ربكم واربكم فان حمل المسح على المتعاطفين على حقيقة ظاهر
 حمل الوارد على الاصل على تحصيل التحفيف المشابه للمسح كما قاله صاحب الكشاف ما قل وكذا عطف الاصل في
 قرأتى البحر والنصب على الوجه المرجحية بتر الجوار وفتح قولنا ضربت زيدا وعمر او اكرمت خالدا وبكرا بارادة

ان بابر مضروب لا كرم كما في الحاشية قد فصل المصنف رحمه الله في شرح الاربعين من شارة فليطالع المساء
 بين المعنيين بان يدل اللفظ على كلا المعنيين بالتسوية بمن غير ترجيح احدهما على الآخر فيقال له يحمل لا جماله وعدمه بين
 المراد عند الاطلاق كالقرع فانه موضوع للطهر ويحذف كليهما لا يتعين المراد عند الاطلاق لا يتبين واللفظ المشترك بين
 المعنويين الاولين وفيما انقص الظاهر اي المتصفح المعنى وراجح الدلالة ليقول محكم وهو جنس للماء بين
 اللفظ المشترك بين المعنويين الاجنبيين حال المتول والمحمل اي غير متصفح الدلالة وغير راجح الدلالة ليقول له مشابه
 وهو جنس للآخرين وان دل اللفظ على الطلب اي طلب الفعل من غيره حال كون الطلب صادرا من
 مستعمل رتبة فاعز كقول السيد عبده يستقني شربة من الماء وان دل اللفظ على طلب فعل من مساو
 رتبة فالتماس كقول فرعون ايمان يا ايمان ابن لي صرحا وان دل على طلب صادرا من سافل
 رتبة فستؤال ان كان المخاطب غير الله تعالى وعاء ان كان تقاسمولا كقوله من قبل عبده اهدنا الصراط
 المستقيم **فصل** اللفظ المشترك واقع في اللغة قد اختلف في المشترك احواله شروطة قليلة وهو ضيق
 واكثره دهر فاختلوا في وقوعه ووجهه والحق الوقوع وهو مختار المصنف رحمه الله عليه ليقوله لثبوت العين فانه
 موضوع للذات والباصرة والشمس وغدير الهماء بوضع على لغة من دون ترجيح احد المعاني على الآخر بان وضع معنى ثم اشتهر
 في الثاني حتى يكون منقول او محملا ولا حقيقة الضمان احد المعاني ومجاز في الاخر لان المجاز لا يكون موضوعا له بل
 يفهم بالقرآن لا متواطاة موضوع معنى عام شامل لجميع افراده ولين ليس كل لوضعه على حدة والقول بوضعه
 لمخضه نقله الى الثاني ثم خفي ذلك محالا ليعا به لان مثل هذا الخفاء مع مبالغة اهل اللغة في الاستقصاء مستبعد جدا
 وامثالها اي مثال العين نحو القرع للحميض والطهر والجنون للسواد والبياض لاخلوا الاكثر اي اكثر
 المعاني عن الاسم لو لا اى الاشتراك حاصله ان القائلين بوجوب الاشتراك يجوبان المعاني
 غير متماثلة ولا الفاظ متماثلة لركبها من المتماهي فلا يلفظ واحد معان متعددة والافعال اكثر المعاني
 خاليا عن الاسماء فيغيب الغرض من الوضع هو الافادة والاستفادة فزوه لمصنف رحمه الله دليل وقال
 ليس دليل وقوع الاشتراك انه لو لا ذلك لخل اكثر المعاني عن الاسم ووجه الرد وجوه منها انه لو اريد بل متما
 المعاني لا تنامي المعاني للتماثل والمتضادة ممنوع والاشتراك انما يكون فيها وان اريد لا تنامي المعاني
 مطلقا متماثلة كانت او بخلافه فمسلم لكن بطلان غلو المعاني عن الاسم ممنوع لمعلومية غلو اكثر المعاني
 في شخاص الفرس في الحمار مثلا عن الاسماء ومنها انه يتم المقصود على تقدير لا تنامي المعاني بدون الاشتراك ايضا

يجوز وضع لفظ واحد لكثير من المعاني بدون الاشتراك كما في الوضع العام والمختص له الخاص كما ساء الإشارة
 وتنبها عدم تسليمنا هي الالفاظ وان كانت مركبة من الحروف المتعاضدة يجوز تكرار الحروف وادراكها متعاضدة ثم أتت
 مسلمنا ان الالفاظ متعاضدة والمعاني غير متعاضدة فبالبلا اشتراك لكن المحذور الذي الزم على تقدير
 عدم الاشتراك وهو مخلو أكثر المعاني عن الاسماء والزم على تقدير الاشتراك ايضا اذا الالفاظ متعاضدة لا تفي
 المعاني في غير المتعاضدة وان كان اللفظ معان متعددة فلا محالة لفي أكثر المعاني بل الالفاظ فالحذور
 كما كان قبل الاشتراك كذا بعده فما الفائدة في ذلك ان يقرر بوضع بعض الالفاظ لمعان غير متعاضدة
 فحش من ذلك واشتراك الموجودين الحادث والقديم بالجر عطف على قوله مخلو لا أكثر
 انهم اجتنبوا على وقوع الاشتراك بان الموجود مشترك بين الحادث والقديم ولو لم يكن الاشتراك كان الموجود مشترك
 بينهما متواطيا أي موضوعا لمفهوم واحد مشترك بين الحادث والقديم لمعومية اطلاقه عليهما والاشتراك
 معدوم وكذا ليس اطلاق الموجود على احدهما حقيقة والآخ مجاز لعدم الاحتياج الى القرينة عند اطلاق
 عليهما والمجاز لا يابى له منها فلا محالة يكون متواطيا موضوعا لمفهوم واحد مشترك بين الحادث والقديم فليزوم كون
 المفهوم الواحد واجبا وممكنا وهو محال والمستلزم للمحال محال ايضا فلو كان الوجود متواطيا محال فلا بد من كون
 مشترك وهو المطلوب فحق المصنف رحمه الله الدليل بانه ليس وقوع المشترك بسبب اشتراك الموجودين
 الحادث والقديم ووجه النفي ان اللازم من الدليل هو كون المفهوم الواحد واجبا وممكنا ولا يابى بالاحتياج
 ليجوز كونه واجبا لنظر الى موصوف يمكننا نظر الى موصوف آخر كالعالم او المتكلم فانما بالنظر الى الواجب
 واجبان وانما نظر الى الممكن ممكنان مع كونهما موضوعين لمفهوم واحد مشترك فكذا لا يكون الوجود ايضا فلم
 ثبت الاشتراك باشتراك ولا اختلال في معنى المشترك مع وجود القرينة والاجمال
 قد يقصد من اللفظ حاصل انه جواب عن احتجاج النفاة بوقوع الاشتراك تقريره انه لو كان الاشتراك
 راجع الغرض من الوضع وهو الافادة والاستفادة فانما يحصلان عند اطلاق مشترك فان معناه
 غير معين عند المتخاطب والقرائن في حيز النفاة وقا جواب عنه باننا سلم اختلاف الغرض من الوضع وعدم حصول
 المراد مع الاشتراك فانما لغرض المراد بالقرائن تفصيلا ولعلمنا ان المراد لا يعرف بالتفصيل فقد يكون
 الاجمال ايضا مقصودا كما في اسماء الاجناس لمصالح شتى كاختيار فهم المتخاطب اخفا والمطلوب عن الغير
 فان قامت لو كان القرينة سببا للتقديم والتقديم فخر والقرينة كافية ولا حاجة الى اللفظ المقرون

بها لزوم التطويل بلا طائل فنؤكد رأيت باكيته لغني عن رأيت عينا باكيته قلت انما الصحيح ذلك في بعض
الامثلة واما في البعض الآخر كرأيت الصفر في مقام بيان رأيت العيين الصفر اذ قد يكون
نفس القرنية كافية والتطويل انما يلزم لو كانت القرنية لفظية غير مفيدة لمعنى آخر اما اذا كانت
عقلية او لفظية مفيدة لمعنى آخر كما في الكريمة الشرفية عينا ليشرب بها عباد الله مثلا
تطويل وفي القرآن عطف على قوله وفي اللغة يعني كما ان الاشتراك واقع في اللغة كذا واقع في القرآن
ايضا لقوله ثم ثلثة قروء فالقرء كما عرفت مشترك بين الطهر والحيف وقوله نعم والليل اذا عسعس
فسعس مشترك بين قبل وادبر والاستعداد لا مثال اي لا مثال لما موربه فانه كما
في وقوع الاشتراك فله ان النفاة بوقوع الاشتراك في القرآن احتجاجا بان الغرض من تنزل الكتاب
ليس الا موعظة الناس وتعليمهم الاحكام الشرعية وذلك كصير الالفهم لمعنى المراد من اللفظ والاشتراك
ان وقع فيه فاما مبينين وغير مبينين فان كان مبنيا لزم التطويل بلا طائل لا مكان بيانه بلفظ مفرد غير محتاج
الى ذلك وان كان غير مبين فلا يفيد الغرض من التنزيل واجب عنه او لا بانناختار انه مبين ليتحقق
بالتطويل وعدم الفائدة مما لا يعليه ضرورة ان ذكر الشيء مجلا ثم تفصيله وقع في نفس ذائع بين
الاوياء واما اننا بان نختار انه غير مبين فنقص لعدم الفائدة غير مسلم لما عرفت من ان الاجمال
قد يقصد وان الفائدة فيه استعدا واثبت لا مثال لما موربه فان المكلف اذ سمع ان الشارع
بين حكما من الاحكام باللفظ مشترك علم ان الشارع اراد معنى من معانيه لعدم صدور العبث منه فيستعد
وليزم على تحصيله ويحتل فيه لا مثال هذا هو الفائدة في وقوع الاشتراك كما بينه المصنف رحمه الله تعالى
واقع في اللغة على الاصح كما سدد سبغ لوضعها للجوان المفرد على النقل ويجوز تبادلها بان
يقام لفظ مرادف مقام لفظ آخر قيا ما ناسب للمقام وبشأنه لا يلحق الا بالعالم لعلوم العربية ومواقع
الا انما حظ الجواز على عليه ومررت بصاحب زيد وعدم جواز دعا عليه ومررت بزيد بلهما مع ان يصلو به
الدعاء وذا يعني لصاحب قال في الحاشية اي وقوع كل من المتفرد في مكان الآخر فقول على هذا جواز
الحديث بالمعنى لكن انما يجوز ذلك للعالم لعلوم العربية ومواقع الالفاظ الا ترى انه يجوز ان يقرأ مررت بصاحب
زيد ولا يقرأ مررت بزيد مع ان ذا يعني صاحب لا يخفى عليك ان النقل بالمعنى ليس متفردا على جواز
فقط بل هو يجمع عليه ايضا كما سيأتي ثم نعم ولا يرد على الاكبر حاصله وضع فخل مقدرة تقريره

لو جاز وقوع المرافق مقام المرافق الآخر لجاز ان يقرر في تحريمه لصلواته موضع الله اكرم خدائي اكرم وقدر الحجاب
 ان فيه اختلاط الخطين لان لفظه لا يحمي والله عز وجل اختلاط ممنوع مع ان العبادات توفيقية فلا يجوز فيها
 القبول مطلقا سواء كان بحسب اللغة او غير ما يدون اذن اشارة فلا يجوز مقام الله اكرم الله اعظم القياس مع كون
 عربيا وليفيد اي الترادف التسعة والتسعين جواب عن قولهم لو وقع الترادف لكان بانفاذة
 بان الترادف ليفيد التسعة في التبعين المقصود باللفظ سواء في الاتفاقية والوزن وليفيد التسعين في الكلام
 كما يشجع وغيره نحو ما يعاديات وما اقرب ما هو ان يكون فاشا بمعنى مضى لما حصل لتسحيح بلفظ مضى مكان
 فاشا وغير ذلك كما نقل بان رجلا من تدار السلطان لا يخرج عنه الرأى والسلطان لم يكن مطلقا عليه فارادى
 قمارته فقد ذلك الرجل ان يمينه بحضر من السلطان وطلعه على ان الرجل غير قادر على اخراج الرأى من مخروجه
 فكان ينظر للوقت المناسب فبينما ذات يوم امر السلطان في الكابل بحضر يسير في نصف رمضان فقال ذلك
 البعض للرجل قل للخدم امر الامير ان يحضر البئر في خمسة عشر من شهر رمضان فقال الرجل دغمة في الوقت حكم
 الحاكم ان يقلب القلب في منتصف الصيام فثبت ذلك لبعض ولو لم يكن الترادف لفات هذه الفائدة
 وليزعم الحسرة الشديد والمثلية والالام بحضر السلطان وليفيد تسمية العلامة جواب عن قولهم لو وقع
 الترادف لزم تعريف التعريف لان وضع اللفظ التعريف اعني ويحصل بلفظ واحد وضع لفظ آخر لتعريفه
 تعريف التعريف وهو عيب واجواب ان اللفظ ليس معرفا للمعنى بل علامة له فبالترادف يحصل علامتان او اكثر
 يعرف المعنى بها على سبيل البديهة وهو فائدة اخرى لوقوع الترادف وليس منه اي من الترادف المحدث
 والتابع زعم قوم ترادف الحد والمحدود وقالوا ليس الى الا تبديل لفظ بلفظ اجلى واطن اخر من ان
 التتابع كحسن بسن وعطشان بطشان من قبيل المترادفين فاشارة الى قسار زعم بان الحد والتابع
 ليسا من الترادف اما الحد فله لانه على صورة مفصلة متعددة والمحدود بديل على صورة محجمة واحدة
 واما التابع فلا يدل على شئ من جان المتبوع لانه محل اذ لو ذكر منفردا لغير متبوع لا يدل على معنى فصل حقيقة
 نعمة على فيلته من الحق الثابت المقابل للباطل او المثبت لان فيلته اشارة يكون معنى فاعل كعليم وقدير وتارة
 يكون بمعنى مفعول كخرج وقيل قيل والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية الصرفة
 ومصطلح اللفظ مستعمل في الوضع الاول في الحاشية امي بالفعل من الاوطة واللفظي للسببية كقولهم ان
 امرأة دخلت النار في هرة وكقولهم يجب في الضوء النقية والقبالة سببية القرينة فخرج المجاز الذي له حقيقة

فانه وان كان مستعلا بالفعل من لافظه سبب وضع اول لكن سبب هذا الاستعمال بعينه واخرجه لمحقق البشرف خذ
 قيد بحديثه اي من حيث انه مستعمل بسبب وضع اول وفيه ما فيه وقولنا من لافظه لاخراج هذا المجاز عند تلفظ الخبر
 بحقيقته وقولنا بالفعل لاخراج بعد تلفظ لافظه بحقيقته انتهى وانما الداعي الى جعل في السببية هو انه لو لا ذلك
 من ان يراوا بالوضع الموضوع له من اردما يقيد في صطلح الخطاب لوزيادة قيد بحديثه والا لاحتل التعريف بالصله
 او استعمالها الشارع في الدعاء بالناسية معناه بالشرعي فانها مجاز قطعاً وصدق عليه لفظ مستعمل فيما وضع له كذا قيل
 والمجاز مصدر ميمي او مفعول من جاز اشئ اذا تجاوز وفي الاصل لفظ مستعمل في غيره اي غير الوضع الاول كالحكم
 في الجواز والعلاقة هي المناسبة الحاصلة بين المعنى المجازي والحقيقه بها الصريح استعمال اللفظ في المعنى المجازي والاولى
 استعماله في المعنى المجازي اما بوضع جديد او غير مقيد وارادة المعنى الاصح الشامل للمجاز الصريح وغيره من الامثلة كما وقع
 عن بعض الشراح لا تخلو عن بعد لان استعمال اللفظ الاين في الابواب والعكس لعلاقة بينهما وان كان مجاز لكنه
 غير صحيح ولما لم تعلق الغرض به غير مجتهد عنه ولا متى فمنهما اي من الحقيقة والمجاز قبله اي قبل
 الاستعمال المعنى اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجاز الا اعتبار قيد الاستعمال في الجواز
 حصوات اي العلاقة المصححة للتميز في خمسة وعشرين ونقل عن منهاج البضاوي اثنا عشر عن الاربعة
 خمسة وتبعه الحاشي بضاويل اربعة وثلاثين وبعض الى اثنين وهما الاتصال بوردة ومعنى وانا يلخص في الجواز
 مشير الى ما في المتن المحصر في هذا العدد والمقايء وفيه الفصيلة الاول اطلاق سبب على سبب كالمطر للنبات الثاني عكسه
 كالاتم لم كما قال الشاعر شربت الاعم حتى زان عقلى الثالث لكل للجوز كالاصابع لانا امل الرابع عكسه
 كالجوز لذات الخامس الملزوم للآدم كالنطق للآلة السادس عكسه الا زار للاعتزال عن النساء وشعر قوم
 اذا حاربوا شدا نارهم دون النساء ولو بابت باطهار السابح المشابهة للمشابهة كالاسد للشجاع الثامن
 المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيمة التاسع عكسه كالمشقة للشقة العاشر الخاص للعامة كزيد للعلماء والحاشي
 عكسه الثاني عشر حذف المضاف نحو واصل القرية اي اهلها الثالث عشر حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلد
 طلع الثنايا الرابع عشر المجاور للمجاور كجوى الميزاب للما والخامس عشر تسمية اشئ بما يؤول اليه التسمية اي
 خمر السادس عشر تسمية بما كان عليه نحو قوله نعم وآتو اليتم امولهم السابع عشر الحمل للحال كالمجلس لمضارة
 نحو قوله نعم فليدع ناديه الثامن عشر عكسه التاسع عشر الآلة لذيها نحو اللسان للذكر العشرون اهل
 لمبدله كالدم للذية الحادي والعشرون النكرة للمثبة للعلموم نحو قوله نعم علمت نفس اي كل الثاني والعشرون كالمحرف

باللام لو احد شكر مثل او علوا الباب اي بابا القلا عن سلف الثالث والمثرون كخوف قوله التمس بين الله
 انكم ان تفضلوا اي لئلا تضلوا الرابع والعشرون زيادة نحو ليس كمثل شي الخامس والعشرون قصد للصانع كما ستارة
 عدم الشيء لوجوده بجامع عدم التفع نحو خراج سبيته مثلها وتولنا للجبان اسد وتكفي اي العلاقه
 عن نقله اي نقل المجاز والحاصل ان وجود العلاقه في كلام العرب كافي في تحقق المجاز ولا حاجة
 الى تعليل ان هذا اللفظ في هذا المعنى مثلا مجاز والاكتفى بنقل بدون الاحتياج الى العلاقه ولذا لو لمجازا
 ايضا كالحقائق وقال بعض باسقاط النقل في تحقق المجاز وبتعالم المجازات المتعده بدون استماع
 والتوقف على تعليل نصيغه واحتجاجهم بانه لو جاز يجوز مجرود وجود العلاقه لجاز استعمال النحلة في طويها غير
 الانسان مجازا للمشابهه والاب للابن للسببيه وبالعكس للسببيه والسببيه للصبيه وبالعكس
 للمجاورة واللازم لم فالمراد من مجاز بان العلاقه مقتضيه للنسخه وتختلفها عن نصيغه التي هي
 المقصده على صيغه لفظي للمانع مخصوص غير قاطع فيا قلنا من كفاية العلاقه عن نقل المجاز بحوار نصهم
 يمنع ذلك لبعض من لطيف مثلا والان عدم المانع ليس خيرا للمقتضى ونقل عن صاحب الشرحه انما لم يجز نخله
 لطول غير الانسان لانتفاء شرط استعاره وهو المشابهه في خص الاوصاف فيا له فربما خصا من المشابهه
 كاستعاره للاسد وقال محقق القومين اسكنه الله اعلو على عيسى بن ابي نوبان بان يقوان المقصود من علوم
 فان اصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفيه الا ما ثبت الرخصة فيه ثم قال بعد تحقيق قائله ان
 في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الاقوال من اشباهه وسببيه والمجاورة انتهى محصل
 كلامه قد يرغم العلم ان محرفه المجاز وحقيقه طرقا الاول تخصيص اللفظ بان استعمال اللفظ في المعنى
 الفلاني ليس في المعنى الموضوع له علامه المجاز وعكسه علامه حقيقه الثاني تبادر غير المعنى المراد من اللفظ علامه
 للمجاز كما ان التبادر للمعنى المراد علامه حقيقه والتبادر لغيره مطلق الاستباق من غير بلاضافه الى غيره
 اصطلاحا فاقفه نقل الى الاستباق الخاص هو بين المعنى المعاني الى الذين وهو ضمني وطائفي فالوضع هو
 تبادر المعنى من جاق اللفظ لا من غيره سواء كان ههنا قرنيه لم يلفت اليه السامع ام لا والاطلاق هو تبادر المعنى
 من قرنيه كالشجرة والشمس في الفرد اشباع والمراد ههنا هو الوضع وهو محتمل وكاشف عن الوضع لا تقاطع
 العلماء وطباق اهل اللسان والافعال القطعي مضاقا الى البرهان بعقلي وهو ان المعاني بالنسبه الى الالفاظ
 متساويه فالداعي الى سبق معنى دون معنى آما قرنيه وهي متاخره فقد لا واما الوضع وهو المطلوب

وان لم يكن شي منها فاردة معنى دون غيره ترجح بلا مرجح فنثبت ان التبادر معلول لوضع يحصل من علم
 به العلم به وعرض عليه بتبادر المجاز المشهور فلا يبقى التبادر علامة حقيقة وحيث بان هذا التبادر ليس من جنس
 نفس اللفظ بل قرينة بل بها وانكسرت القرينة هي الشهادة وباجلها ان يكون الحاصل من تتبع التام كاف في
 هذا الفن كما في المسائل لبقية فاعتقاد كون اللفظ حقيقة في معنى مع كونه مجازا في نفس الامر غير مفقود
 اسكان مثل ما لو وقع نادرا فالتفت بتبادر المعنى متوقف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع ايضا
 على التبادر لزم الدو فكيف يكون التبادر علامة حقيقة بحسب بان المراد بالتبادر هو تبادر العالم بالجمال ولا يرد
 الدور باق في الشخص الواحد لان الشخص الواحد اذا كان عالما بالجمال كونه من اهل اللسان وجازا في مقام اهل
 فلا محذور يتوقف العلم بتفصيل على العلم الاجمالي وعكس كما في احوال من اهل اللسان وفي هذا المقام بحاجات
 طولية الاذوال لا تجعلها مختصرة والثالث صحة السلب علامة المجاز كما ان عدمها علامة حقيقة واليه اشار بقوله و
 قد يعرف المجاز بالسلب اي سلب المعاني الحقيقة عن مورد الاستعمال كما تقول طلاق احوال على اهلها مجاز
 لان جميع المعاني الحقيقة للحوار مسلوب عن البلية لصحة ان لفظ البلية ليس بحار فعلنا انه مجاز واذا لم يحجز سلب
 المعاني الحقيقة عن مورد الاستعمال فهو حقيقة كما تقول طلاق ارجل على البلية ليس مجازا بل حقيقة لعدم سلب
 المعاني الحقيقة للرجل عن اهل فعلنا انه حقيقة فيه ثم ان المعنى صحة السلب في اصطلاح مخاطب او كونهما
 في اصطلاح لا يوجب كون اللفظ مجازا في اصطلاح آخر واعتبر البعض فتد في نفس الامر ايضا يخرج قولهم للبلية
 بانسان فان السلب فيه ليس نفسا امرياء لا حاجة الى هذا الاعتبار لان المراد بالسلب حقيقة والسلب
 في قولهم البلية ليس بانسان ليس حقيقة ثم الدليل على كون صحة السلب وعدمه علامة حقيقة والمجاز هو
 العلماء واهل اللسان واستقر التام والدليل العقلي تقريرة على ما في النص والبطانة لو لم يكن عدم صحة سلب
 المعنى الحقيقي علامة حقيقة وكان المعنى الذي لا يصح سلبه مجازا لزم الخروج عن الفرض اذ المفروض ان
 صحة سلب المعنى الحقيقي عنه فخرج هذا الفرض بعد تحققه لا يحتاج الى دليل فتأمل فيه ثم ان صحة السلب
 عدمها لا يخبر بان في مثل الالفاظ الموضوعات للخصوصيات بوضع عام كالحروف والمبهمات فلا يقال لا ليس
 ونحو ذلك الاستحسان اعرفي نعم يمكن ان يقاوم ان يصح ان يقع في هذا المقام في او من ولكنه على الظاهر خارج عن صحة
 السلب وكلاهما وقع دخل مقدرة تقريره ان سلب جميع المعاني الحقيقة عن مورد الاستعمال علامة المجاز
 لان سلب بعض الحقيقة المجازية احتمال ان يكون اللفظ مشتركا وفي الاشارة ان سلب بعض معانيه عن بعض

فان سلب جميع المعاني الحقيقة موقوف على مجازية المستعمل فيه والا لسلب الجميع منه ومجازية المستعمل فيه
موقوف على السلب المذكور فيكون السلب موقوفاً على نفسه هذا هو الدور على تقدير كون صحة السلب علامة الجواز
تقدير الدور على تقدير كون عدم صحة السلب علامة حقيقة بكذا يصح صحة السلب موقوف على كون المستعمل فيه حقيقة
كون المستعمل فيه حقيقة موقوف على عدم صحة السلب فالدور وار على كلا الاحتمالين اوجب عنه بوجه شتى ذكرنا
سجداً فير اوجب الامثال فاقصرنا على الجوابين الذين اوجبوا تحقق لقوانين لكونها اوجه الاجابة وتقرر بان
المراد بكون صحة السلب علامة الجواز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقة عن المعنى المبحث عنه علامة الجواز
بالنسبة الى ذلك المعنى اسلوب فان كان الحقيقي واحداً في نفس الامر فيكون ذلك المبحث عنه مجازاً مطلقاً
ان تعدد فيكون مجازاً بالنسبة الى علم سلبه عنه لا مطلقاً فتقولهم للبليد ليس بخمار اذا اراد سلب الجوارح
الذي هو معنى حقيقي للخمار في الجملة خيراً فيكون السلب معناه مجازاً بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان حمل
ان يكون الخمار موضوعاً بوضع آخر للجوارح لتقليل الادراك ويكون السلب حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه
بالمعنى الاول موجباً لمجازية بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه ويدل على الجواب بان عدم
صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي تقرر ان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة لكونه بالاصح
سلب المعنى الحقيقي عنه حقيقة بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان حمل ان يكون اللفظ معنى
حقيقي آخر يصح سلبه عن المبحث عنه فيكون مجازاً بالنسبة اليه فلا يتوقف مخروطة كون المبحث عنه حقيقة على
العلم بكونه حقيقة معني بل يزعم الدور واعتراض عليه تحقيق الفضايل بان صحة سلب المعنى الحقيقي عن المبحث عنه علامة
للمجاز بالنسبة اما مع علمك بالحقيقة بالمعنى الذي يصح سلبه عن المبحث عنه ام لا فان كان الاول فلان اثار اثبات
المجازية في الجملة ولا في ذلك الموضوع عن هذا المعنى المبحث عنه والغرض في باب العلم اثبات ان هذا المعنى
موضوع له اللفظ ام لا وهذا لا يحصل من ذلك الى اخره افاد لا يخفى عليك ان غرض المحجب ان يصح سلب
المعنى الحقيقي عن المورد يعرف مجازية بالنسبة الى المعنى اسلوب بعلم الفضايل ان المورد بالنسبة الى اسلوب
غير موضوع له اللفظ فهذا السلب نفى وضع اللفظ ايضا عن المورد بالنسبة الى اسلوب وغرض باب العلم
الافاضل في الجملة فامل ثم اعترض على قول المحجب عدم صحة السلب علامة لكونه بالاصح سلبه عنه معناه
حقيقياً بالنسبة الى ما لا يصح سلبه عنه بكذا ان علمت بالحقيقة في المعنى اسلوب فلا يحتاج الى عدم صحة سلب
اقول قد علمنا حقيقة المعنى اسلوب والاحتياج الى عدم صحة سلب ما هو معروفة ان بالاصح سلب عنه حقيقة

بالنسبة اليه فتدبر واما الجواب الثاني عن اصل ايراد الدوران لمراعاة التسلب وعدمها سلب لمعنى تحقيقى عما
احتمل فردية له بان يعلم اللفظ معنى حقيقى وافراده وشك فى دخول المبحث عنه فيها وعدمه حاصله الشك فى
كون ذلك مصداقيا ما علم كونه موضوعا له ام لا مثلاً انا نعلم لكما معنى حقيقيا ونعلم ان الماء ايضا فى الخارج من
المينوع من افراذه ونعلم ان الاول خارج منها ولكن شك فى ما يسهل التعليل انه بل خارج من المعنى الحقيقى للماء
لا فيجترى بصحة التسلب وعدمها هذا ايضا لا يستلزم الدوران عترض عليه من ان هذا بان الشك فى المصداق
على قسمين اما يسرى الى الشك فى المفهوم والموضوع كما لو شككتا فى كون المذى حدثا لا حال معنى الحديث و
اما لا يسرى كما اننا نعلم مفهوم الدم وشبهه علينا الفرد الخارجى فان كان من قبيل الاول فحال حال الشك فى المفهوم
من جهة لزوم الدوران فرض ان احوال المصداق ناشى عن احوال المفهوم اقول هب ان الشك فى ان المبحث عنه
بل داخل فى افراد المعنى الحقيقى للفظ ام لا كما انا نعلم للحديث معناه حقيقيا وافراده وشككتا فى دخول المذى فى
افراذه ذلك معنى فخره بان سلب لمعنى حقيقى للحديث عن المذى فان لم يصح التسلب علمنا انه حقيقة فى المذى
مثلاً فكون مثل هذا الشك فى نفس مفهوم اللفظ بالنسبة الى بعض افراذه لا يوجب دركما لا يخفى فتدبر
الترجيع من طرق معرفة المجازية اشارة اليه بقوله ولعدم الاطراد كاي اللفظ المستعمل الحاصل ان
المجاز يعرف بعدم اطراد اللفظ فى جميع الاستعمالات بان يستعمل اللفظ فى موضع لوجود معنى فيه ولا يستعمل ذلك
اللفظ فى موضع آخر مع وجود ذلك المعنى فيه ايضا كما يقم السؤل القرية لسؤال المولى على طريق المجاز بانخاف
ولا يقم السؤل البساط لسؤال المولى مع ان له ايضا اهلا كما للقرية فعرنا ان نسبة السؤل الى القرية مجازية
ليطرد فى جميع الاستعمالات واعترض على كون عدم الاطراد علامة المجاز بان الفاصل وسخى موضوعان
لذات من ثبت له الفضل وسخا وحققيان فهما مع اهلا لا يطردان لعدم تلاهما على الله تعالى مع وجود الفضل
وسخا وفيه تعلم فلا يقوله نعم انه فاضل سخى وكذا لفظ القارورة موضوع لما يستقر فيه شئ ولا يطلق على
غير الزجاجية من الدن والكون مع استقرار شئ فيها ايضا فكيف يكون عدم الاطراد علامة المجاز مع وجود
ملك المخالفة والجواب ما ذكره الجندى ان عدم الاطراد يعرف بالنقل والاستقراء ونحو ذلك فلما وجدنا
عدم تلاقم الفاصل وسخى على الله تعالى عرفنا انها ليسا بموضوعين لذات من ثبت له الفضل وسخا مطلقا
بل موضوعان لخاصة مع قه لا يوجد فى الله تعالى هذين من شأنه الجهل والخل فما افاضل لمن ثبت له الفضل
ومن شأنه الجهل ايضا وكذا لا يستخى لمن ثبت له السخا ومن شأنه الجهل ايضا فلا يشمل الله سبحانه الحقيقى و

كذا القارورة ليس وضعه لكل ما يستقر فيه شيء مما قابل له مع كونه من الزجاج قبل نقله من إحدى القارورات
 إلى الثاني واللاطر أقول لا بد بالنقل دليل من كلام أهل اللغة الآن يقع بالاحتمال وهو كافٍ لنقض الاستدلال
 عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قال محقق القوانين على الله مقامه في أعلى عتيرين لتحقيق أن يقران
 أريد يكون عدم الاطراد دليل المجاز أنه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنفين مختلفين
 فلا يربط المجاز بغير ما حصل فيه الرخصة فهو مطلق وان أريد أنه يحصل الرخصة في النوع غير مطلق فقد
 عرفت أنه ليس كذلك فنقول بان عدم حوازل الجدار مثلاً إنما هو لعدم مناسبة الال للجدار مناسبة ظاهرة
 معتبرة في المجاز وكذلك أصل الشجرة وأصل البرق ونحو ذلك فذلك عدم انضمام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما
 نقلناه عن بعضهم لا ترى أنه يجوز أن يقع أصل الدار وأصل البلدة وأصل الرشق وأصل المزرعة وأصل السبان
 وغير ذلك انتهى ولا عكس هذه العلامة بانه لو كان عدم الاطراد في اللفظ لكان مجازاً ولو لم يكن عدم الاطراد
 يكون الاطراد فهو حقيقة وليس كذلك لوجود الاطراد مع المجاز ونفقاً بحقيقة كالأشجار تجاز ويطرد فيه
 أو عرفت هذا فاعلم أنهم اختلفوا في كون الاطراد عدم علامة المجاز وحقيقة على أقوال ثمانية تفصيل
 وهو ان عدم الاطراد علامة المجاز والاطراد ليس علامة حقيقة واختاره المصنف وقال محقق القوانين بحصول
 الاطراد علامة حقيقة والاطراد والاسم لذات ثبت له الشجاعة سبب ما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة هو
 المجاز أيضاً بالنسبة إلى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع فهذا
 يظهر ضعف ما قال المصنف ولما عكس وكلام محقق الضوابط ناص على ان عدم الاطراد أيضاً ليس علامة المجاز
 لوجود الاطراد في كل المجازات أيضاً كالحقائق فلا يوجد عدم الاطراد حتى يصير علامة للمجاز زعم الاطراد كاشف عن
 التباين والتعالي وعدمه عن عدمه يعني ان الاطراد يكشف عن تبادر العموم غالباً فيكون حقيقة فيه للتباين
 والتعالي وكذا في العكس وهذا الاطراد والتعالي يستدل في باب عموم الجمع المحلى باللام وغيره انتهى محصل كلام
 على الله مقامه ثم اختلفوا في وقوعه في القرآن والحديث منه أبو بكر بن داود والاضحائي من الظاهرية
 وحتى وقوع المجاز فيها أشار إلى وقوعه في القرآن بقوله ووقع المجاز في القرآن كثير كقوله نعم أسأل العزيرة
 وجاء ربك وغير ذلك من الآيات الكثيرة بل وقوعه مطلقاً مما يصلح النزاع والمنازع طبعه شديد الاتقان
 لا يستلزم الإعلال وما قيل لوقوع الالتباس في المجاز وهو غير مناسب بكلام الشارع فهو فرع بالقرينة أو لا شك
 ساو كذا قولنا البليد جار وليس بجار باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي فلا يرد أنه كذب بصدق نفيه فنان

والصوم والزكاة والحج في المعاني الاصطلاحية التي ذكرنا قبيل هذا وانما النزاع في ان استعمال تلك الالفاظ في المعاني المذكورة هل هو بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاوتها للمعاني بحيث يدل عليها بلا قرينة فتكون حقائق شرعية يغلب استعمال تلك الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع واستعمالها في تلك المعاني بطريق المجاز بمقتضى القرائن فتح تكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وثمرة النزاع انما تظهر لو وقع لفظ من تلك الالفاظ مجردة عن القرائن في كلام الشارع فيعمل على المعاني الاصطلاحية بناء على المذهب الاول وعلى المعاني اللغوية بناء على المذهب الثاني واما لو وقعت في كلام اهل الشريعة فلا خلاف في انه يراد منها المعاني الشرعية الاصطلاحية لا غير ذلك من حيث هو والبناء على حجج على مختاره ذكرها المفصل لا يوجب طول او التزجج لاحد الجانبين بحيث لا يبقى فيه ريب شك لكن المراد بالوارد في الكتاب سنة التي كثر استعمالها في المعنى الشرعي بالنسبة الى المعنى اللغوي هو المعنى الشرعي سواء استعملها الشارع في بطريق الحقيقة او المجاز كما يدل عليه استعمالهم اياها في ذلك المعنى من زمن النبي صلى الله عليه وآله والآن واما جعل الالفاظ حقيقة في ذلك المعنى كما وقع عن بعض المحققين فتشبه كل لان كثرة استعمالها فيه بالنسبة الى المعنى اللغوي لا يحتمل ان الشارع جعلها حقيقة في المعنى الشرعي او مجازا لعدم الاكثريه استعمالها لا يوجب ايراد الشارع وكشف عنه وانما هو عند المصنفين ثبوتها في ثبوت الحقائق الشرعية للتبادر فانما نعلم بالاستقراء في موارد الاستعمال ان لفظ الصلوة والركعة يوجب متى تطلق وتعمل في كلام الشارع تبادر منها الى الفهم المعاني الشرعية بدون القرينة وهذا لا يحصل الا بتصرف من الشارع ونقل الالفاظ المذكورة الى المعاني الشرعية والمعنى بالحقائق الشرعية وفيه ما فيه اشارة الى ان المراد بالتبادر التبادر والمعاني عند سماعها من اهل الشرع فليس محل النزاع واما تبادرها من الشارع فممنوع بجاز استعمالها تلك الالفاظ في المعاني الشرعية لنا سببه واقع بينها وبين المعاني اللغوية من دون وضع مقرر عن القرينة قال الشارع مولانا محمد بن محمد مجيبا عن هذا النظر قول اهل الفرق بين المقامين مكابرة فانما لا نجد تفرقة بين كلام الشارع وكلام تشريعه فانما نجد بالاستقراء وكما وقع هذه الالفاظ في كلام الشارع لا يتسارع الذهن الا الى المعاني الشرعية بلا توقف على القرينة والبيان البشارة مني اقول هذا الكلام منه قد وقع فليست من غير تدبره الا لم يخرج به بل ذلك لانك قد عرفت ان النزاع في ان الالفاظ المذكورة التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية هل بطريق الحقيقة او المجاز كما ثبتت اصدانها لتعارض الماداة من الجانبين وتساير الذهن منها الى المعنى الشرعي بلا قرينة انما هو في اصطلاح اهل الشرع ولا نزاع فيه فان الالفاظ في ذلك الاصطلاح قد صارت حقائق في المعنى الشرعي وانما النزاع فيما عرفت فحال لم ينظر المشار اليه بقوله فيه ما فيه هو انه ان كان المراد بالتبادر عند اهل الشرع فليس ولا نزاع فيه وانما

فانما هو من كلامه

المراو الباء و حذو الشارح فلان لم يجز استعمال الالفاظ في معنى شرعي بطريق المجاز المناسب لما وقع من المعنى الشرعي
واللغوي فكلامه لعدم تفرقة بين الكلمتين مما لا دخل له في دفع هذا النظر بل بمنزلة من لم يستعمل لغة ولا يميز
علم عربيته القرآن جواب عن التافين للحقيقة الشرعية تقريرا احتياجا جم انه لو كانت الالفاظ حقائق
شرعية لكانت غير عربية لان العرب لم يصنعوا للمعنى الشرعي بل لم يتعلموا باصلا والقرآن مشتمل عليها كالصلوة
والصوم والتنج فلا يكون القرآن عربيا مع انه عربي لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وتقريرا الجواب ان الشارع
قد جعلها حقائق شرعية في المعنى الشرعي وبجاءة لغوية فيه باعتبار المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية
لوجود العلاقة وان لم يصح العرب باحاديث العقل في احاديث شرعية كما مر فلا يلزم عدم عربية القرآن على ان
اشتمال الكلام الطويل العربي على اللفظ الغير العربي لا يخرج عن العربية كما قد يقع في القصائد والاشعار واقوال
الشارح حمد الله من ان اعتراف المجاز لوجود نوع العلاقة الذي يخرج به اللفظ راجع عن القول بانها حقيقة
شرعية الى القول بالمجاز اللغوي محل بحث لان هذا الاعتبار لان تلك الالفاظ باعتبارها في المعنى الشرعي حقائق
شرعية وباعتبارها في المعنى اللغوي تكون في المعنى الشرعي مجازات لوجود العلاقة فمن اين جاء الرجوع
من حقيقة الشرعية الى المجاز اللغوي فتأمل ثم ههنا اجوبة اخرى بالنظر في الكلام المذكور وفيه اى في القرآن
المعرب فكما لا يخرج القرآن عن العربية لوجود المقرب كذا لا يخرج لوجود الحقيقة الشرعية فان المراد بالعربية
كونه عربي الاسلوب فكون لسان الغريب لا يقدر فيه والمعرب اسم جنس وضعه غير العرب ثم يستعمله العرب
على ذلك الوضع وتصرف فيه في الجملة على حسب تحاوره باوخال اللام والاضافة لظهور المعرب كمشكوة
وسجمل قبل الاول مندي او جيشي والثاني عجي وكذا استبرق وقسطاس وتصرفوا فيه باوخال اللام
والاضافة والقول بانها من باب توافق اللغتين كالصابون والتوريجيد لندرة مثله فلا يقدح فيها هو ظاهر
بهذا الموضع من خالف في وقوع المعرب في اللغة دون ابراهيم فانه علم ليس اسم جنس فلا يكون
معربا فانقل من استدلال العلامة والحاجي على وقوع المعرب في القرآن بوقوع ابراهيم فيه لا اتفاق لنتيجة
على منع صرفه للعلمية والعجمة ليس كما ينبغي لانك اعرفت ليس بمعرب بل علم وبه لا يتصرف فيه لكون الالفاظ مصنوعة
عن التصرفات فتأمل **فصل** في الواو العاطفة لا الحالية فانها للمعينة اتفاقا لمطلق الجمع التي تترك
المعطوف والمعطوف عليه في التحقيق سواء كان احدهما مؤخر او الاخر متبعا او بالعكس كما يشعر اليه قيد الاطلاق
لنقش اللغويين وادعى ابو علي اجماع اهل اللغة على كونها لمطلق الجمع ونقله السيرافي في السبيل والقارسي ايضا وذكر

كلامه في شرح قوله

سبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه وقيل في سبعة عشر موضعا وقوله بآخر عطف على انصر اى وقول النحويين
 انهما اى الواو في الاسماء المختلفة في الذكر كما المتفقة اى كواو الجمع في الاسماء المتفقة وبالحاصل انهم قالوا لو
 العطف في ضرب زيد وعمر و بكر بمنزلة الواو التى في قولنا زيد وعمر و بكر ضاربون فكما ان واو ضاربون تدل على
 الجمع لا ترتيب فيه كذا واو العطف في ضرب زيد وعمر و بكر ايضا للجمع لا ترتيب فيه وقالوا ايضا الواو العاطفة تكون
 بدل واو الجمع في الاسماء المختلفة التى لا يكون معها واو ودورها باجر عطف على انصر اى ولو رددوا الواو في
 باب التفاعل ليقترن ضرب زيد وعمر ومعناه انهما اشتركا في الضرب بان وقع الضرب منهما معا لان التفاعل
 على حصول الفعل من الجانبين معا فهذا المعنى لا ترتيب فيه فلو كان الواو للترتيب لما ورد في التفاعل والحال انه يستعمل فيه
 ولقدح في هذا الدليل قول ابن عصفويه في الايضاح ان الواو للترتيب لو صدر الفعل من واحد وانما نحو تضم زيد وعمر وقيل
 في ان واو للترتيب فتأمل و المجبى الواو مع القبليّة يقيم جاز زيد وعمر وقيل فلو كان للترتيب لزم ان
 لان الواو تدل على مجبى عمرو بعد زيد وقبله يدل على مجبى قبل زيد و المجبى الواو مع البعديّة ايضا يقيم جاز زيد
 عمرو بعده فلو كان للترتيب لزم التكرار بلا فائدة لان مقتضى الترتيب ان جاز زيد وعمر و مجبى عمرو بعد زيد فزيادة
 بعده بلا فائدة وصدقها اى الواو مع ارادة المعية حاصلة انه اذا جاز زيد وعمر في وقت واحد يجوز
 ويصدق ان يقيم جاز زيد وعمر بالتفاق اهل العربية فلو كانت الواو للترتيب لما صح ادخا لزيد القول المذكور مجبى
 عمرو بعده فيفقد المعية واخذش الحاجبى في الادلة المزبورة بان استعمال الواو فيها لغير الترتيب مجاز وان كانت
 حقيقة في الترتيب وان كان في الامثلة ايضا حقيقة لزم الاشتراك والمجاز خير منه فلما انتفى شئ من الادلة ثلثة
 حجة واجيب بان استعمال الواو حقيقة في الترتيب ومجاز في غيره ليس اولى من جعلها حقيقة في القدر المشترك بينهما لان
 المجاز خلاف اهل كون اهل في استعمال الحقيقة فتأمل ويؤا لزم بالجر اى لسؤال العجاية النبى بايها بند وتوهم
 انه لما نزل قوله ان انصفا والطرة من شاعر الله الاية فسئلوا النبى وقالوا يا رسول الله ص بايها بند يا صفا
 اى بالطرة فاجاب ايدوبها بد الله به فمنا يدل على ان الواو ليس للترتيب فلو كانت للترتيب لما سلوا
 ذلك لكونهم من اهل اللسان عارفين بمواقع الاستعمالات والمخاورات والمعارضة بان جواب النبى بالبيضة بالصفا يدل
 على فهم الترتيب من الواو مدفوعة بانه ليس نعم الترتيب من الواو بل بالوحى الالهى وكذا التصحح المعارضة بان الواو
 لو كانت لمطلق الجمع لفهمه من قوله لكونهم من اهل اللسان ولم يسألوه بل كان عليهم العمل حسب فهمهم لان مطلق الجمع
 وجوبه امتنع و قد فسدهم لرفع الاحتمال وتعيين المراد وقد يستدل على المطلوب بوجه اخرى غير الوجوه المزبورة

كذا في محكم العذاب بل على التراضي لان الاثر انما يكون في دار الدنيا والاحكام بالعذاب يكون في دار القبيب لا عقيب الاثر ولا معاملة فثبت كون القابض عقيب واجاب عنه بان القابض في قوله نعم استعمل في المبالغة في القرب مجاز لان امور الآخرة من الوعد والوعيد لما كانت واجبة التحقيق لا يمكن تحلفها وكما انها وقعت ولهذا اعتبر سبحانه بالقابض في القرب بطريق المجاز كما في من قتل قتيلا فله سبعة الا ان لم لا شتر اك المرحوم منه وخلاف جماع اهل اللثة وهو حجة فيه وهو ايضا نزل على اعنهم وجل الشارح الحرفوش قدس سره استعمل المجاز جوابا والمبالغة في القرب جوابا آخر وقال هذا هو الجواب الحقيقي بالقبول وذلك لم يتغير المصنف به للجواب الاول انتهى اقول ليس ههنا جوابان بل الجواب هو استعمال المجاز كما قررنا والمبالغة ايضا هي الاحتمال في غير المعنى الموضوع ليقول مجازا فيجعل المبالغة جوابا والمجاز جوابا آخر وجل قول المصنف غير مود

كلامه شرح

الجواب الآخر غير مرضي كما لا يخفى وقوله سبحانه اهكناها فجاءها باسنا اي اردنا اي اهلكنا او لتعقيب ذكرى جواب عن تسك القبر الى تبع القبر على ان القابض لا يفيد التعقيب وتقرره قوله نعم وكلم من قرئه اهلكنا باسنا باسنا يدل على عدم كون القابض للتعقيب فان الباس بمعنى العذاب والهلاك تحقيق بعد مجي العذاب فالحق العذاب مقدما على الهلاك المقدم على القابض في الآية فكيف يكون للتعقيب فاجاب عنه بوجوبين الاول ان معنى اهلكنا اردنا اهلكنا من باب التخصيص والارادة مقدمة على العذاب ضرورة فيقيد التعقيب بحاله والثاني ان التعقيب في قوله فجاءها باسنا ذكرى من قبل عطف لمفصل على الجمل والباء محبي لمعان كثيرة كالتعدي والالصاق والاشارة وغير ذلك منها اي من المعاني المزبورة التبعيض ايضا كما ورد به اي يكونها للتبعيض النص الصحيح

عن الباقر في تفسير قوله نعم واسمها برؤسكم روى عن الصدوق رضي الله عنه بسند صحيح عن زرارة عن ابي بصير قال قلت لابي جعفر ع الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس بعض الراس ان المسح ببعض الرأس فضعف وقال يا زرارة قاله رسول الله ويزل به الكتاب لان الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فغسلوا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايدكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فغسلوا ثم يغسل اليدين الى المرفقين ثم يغسل بين الكتفين فقال واسمها برؤسكم فغسلوا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان البار ثم وصل الراس الى الكتفين كما وصل اليدين بالوجه فقال وايدكم الى الكتفين فغسلوا حين وصل بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر رسول الله للناس فضيعوا الحديث هذه الرواية رواها الحديثون رضوان الله عليهم في ههنا المثلثة الكافي والفقيه والتهذيب فلا عبرة بانكار سيدي به ذلك اي

مجي الباء للتبعيض في سبعة عشر موضعا من كتابه في الحاشية تعرض على العلامة حيث شئت

في التهذيب عدم مجي الباء للتبعض محتجا بانكار سيبويه مجيها له ولم يلتفت الى ما نطق به كلام الامام في هذه
الرواية الصحيحة المشهورة التي اورد بها المشايخ المثلثة في قولهم لم يعرفه اعني الكافي والفقير والتهذيب فان كان
قدس الله روحه لم يطلع عليها فحجب وان طلع ورجع عليها كلام سيبويه فاعجب فكيف يتوهم عدم اطلاعه نور الله عليه
عليها وقد اوردوا في كتب الاستدلال كمنتهى المطلب وغيره قائلين انها مستدلة لاجلها على وجوب مسح بعض الراس
فكانه غفل عنها حال باليف اتميز فان لم يتركها كالطبيعة الثانية للانسان انتهى وما اخذ من الشارع استدلالا
ان يكون الباء للتبعض ليس نصا في كلام الامام فمالا لاجبائه فان قوله في قولنا حين قال بروكهم ان مسح بعض الراس
لمكان الباء وسؤال زيارته بن عمن من ابن عمت وقلت ان مسح بعض الراس جوابه عن قوله في الكتاب وسوق
اي شيء هناك ناطق بصوت جري على كون الباء للتبعض فمع ذلك الشك فيه عن مثل عبيد بن رافع قوله في قولنا
حين قال بروكهم ان مسح بعض الراس لمكان الباء الى احتمال ان يكون المقصود في مسح بعض الراس بالباء للتبعض للعرف
الطاري لجميع اشياء بالذهب المشتق بل يقيد العقل سليم كلاما وحاشا لعل الداعي الى مثل تلك التلويحات كثرة
مطالعة الوجوه الباردة لاهل الخلاف على مسلكهم وان سى الاكسار ببقية بحسب الظاهر ما روي بسطنا الكلام
فيه اى في هذا المقام في مشرق الشمس اين وهو كتاب للمؤلف رحمه الله ان كنت مطالعة فصل المشتق فرع و
وافق الاصل باصول حروفه فان اعتبر بين المشتق والمشتق منه الموافقة في اصول الحروف مع الترتيب فهو
بالاشتقاق الاصغر وهو الاشهر وثباده عند الاطلاق وان اعتبر بينهما الموافقة في اصول الحروف دون الترتيب كمن
وثب انهم يسمى بالاشتقاق الصغير وان اعتبر بينهما مناسبة الحروف في النوعية والخرج مع عدم الموافقة في جميع اصول الحروف
فهو الاشتقاق الاكبر والاشتقاق كالحبس المنع ثم ان في الاشتقاق الاصغر لابد من وجود معنى مشتق منه في المشتق
مع زيادة كالضارب من ضرب او بدونها كالمقتل المصدر المسمى من قتل قال في الحاشية المتعلقة بقوله وفق الاصل
المراد الموافقة الجوهريه والترشيحية ما خرج المشتق بالاشتقاق الصغير وغيره ودخل المصدر المسمى كالمقتل من قتل اما
المعقول فان قلنا اشتقاقه فلا كلام الا ان شرطنا في الفرع مخالفة الاصل في المعنى في الجملة خرج كمن يخرج المعنى
والعلم بشرطها دخل وقد يخرج بان المراد بالاصل مصدر فيستقيم المراد ثم علم انه لابد في الاشتقاق من تغير في غير مكان
ليتحقق الفرعية والاصلية والتغير مختلف وكسبيل المشتق النوع فاشارة اليها بقوله والواعاء اى النوع المشتق خمسة عشر
وقال العلامة في النهاية والتهذيب البيضاوي في المترواح الاول منها المعايير قد بين مشتق والمشتق منه زيادة
الحركة كمنصرف العين من انصرف لكونها والثاني زيادة الحرف فقط كالكاذب من الكذب بكسر العين بزيادة الالف

الاشتقاق
بالرسم
هذا

والثالث زيادة الحرف والحركة معا نحو ضارب من لضرب ليكون اجين بزيادة الالف وكسرة واو الراء نقصان الحركة
فقط نحو عد بالتشديد من العدد وبغيره والحاء من نقصان الحرف فقط نحو خف من الخوف بنقصان الواو والساو بنقصان
الحرف والحركة معا نحو عذب من اعد بزيادة الناء المعوضه من الواو وحركة الال والتسليل بنقصان الحركة مع زيادة حركة
اخرى نحو كرم بضم العين من لكرم بفتحها فقد حذفت الفتحة وضمت العين اليها من نقصان الحركة مع زيادة الحرف نحو
عاد بالتشديد من عاد وبزيادة الالف وسكون الال المدغمه والتاسع نقصان الحركة مع زيادة حركة اخرى مع حذف
نحو ضرب من اضرب بحذف حركة الضاد وزيادة الهززة المكسرة وكسر الراء ولما شتر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نحو عيب
من ابيات بحذف الالف وزيادة حركة التاء البناء والحدادى عشر نقصان الحرف وزيادة حرف نحو اديان من اديانة و
الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة وحذف الحرف من الخوف حذفت الواو وزدت الالف فحذفت الفاء البناء
الثالث عشر نقصان الحركة وحذف معا مع زيادتهما نحو ايم من ارمى حذفت الياء وفحذفت الراء وزيدت الهززة المكسرة
مع كسرة ايم الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا وزيادة حركة فقط نحو عد من الوعد حذفت الواو فتمت ما وزدت كسرة
العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا وزيادة الحرف فقط نحو كال بالادغام من الكلال حذفت الالف الواقع من
الاجين وحركة الايام المدغمه وزيدت الالف بعد الكاف واعلم انه قد يطلق المشتق ويراد به الماضي والاستقبال والحال
التلبس بالمبدان يراد من لفظ المشتق مطلق التلبس بالمبدء من دون اراوة الربط والزمان من اللفظ بل من الخارج
او يراد بالمشتق القدر المشترك بين المسمى والحال بان يراد به مطلق صدر المبدء من الذات حالا او ماضيا او القدر
المشترك بين الحال والاقبال بان يراد به مطلق اتصاف الذات بالمبدء حالا او مستقبلا وعلى التقادير المذكورة اما ان يكون
المبدء من الحليات كالضرب ونحوه او المكليات كالقاري لو اريد منه الملكة وقد يراد منه الحرفة والحال ايضا والحرف كما
في اغلب صيغ الافعال كالحياط والنجار ونحوهما ثم ان استعمال المشتق في كل من الماضي والمستقبل سيقدر على الحال
وفي الحال على نحوين وتعيين محل النزاع من تلك الاستعمالات لا يخفى عن شكل كمن نحن موضع النزاع على ان
المشتق تخفيفا للمؤنة فنقول ان اطلاق المشتق على من سيجد فيه معنى المشتق كاطلاق الضارب على من يضرب الا حقيقة
بالاتفاق واطلاقه على من سيجد فيه معنى المشتق منه كاطلاق الضارب على من يضرب في الاستقبال مجازا بالاتفاق ولما
اطلاق المشتق على من كان متصفا بمفعول المشتق منه في المسمى وليس متصفا بذكر المعنى في الحال كاطلاق الضارب على من
ضرب في الماضي وليس لضارب في الحال فقد اختلفوا فيه فالبعض على ان اطلاق المشتق على من كان متصفا بالمعنى المشتق
في الزمان الماضي حقيقة ولا يشترط اتفاق المعنى المشتق منه في اطلاق المشتق حقيقة والبعض على ان ذلك شرط في اطلاق حقيقة

والاشترط لبقاء المعنى المشتق منه في اطلاق مشتق حقيقة وبعض على ان ذلك مشروط في طلاقة حقيقة قيل ان كان
المشتق منه مما يمكن بقاءه فيشترط بقاءه وتوقف البعض وانتصف اقرار الاول واليه اشار بقوله ولا يلزم بقاء
المعنى المشتق منه في صدقه اي صدق المشتق حقيقة منسوب على التمر اي على سبيل الحقيقة وتفرع عليه
كرامة البول تحت الشجرة المثمرة من قبل بحين ليست بمثمرة فيصدق عليها مثمرة باء اعل هذا القول اذ هو اي
المشتق كالضارب موضوع لم يحصل له المعنى المشتق منه كالضرب والحال ان الضارب مثلاً موضوع للشخص
حصل له الضرب سواء كان حصوله في الماضي او في الحال فيصدق الضارب على من ضرب في الماضي صدق حقيقة لا مجاز
لا يخفى ما فيه من طرق المنع في هذه الدخيل اذ فيه ثابته من المصادرة على المطلوب كما لا يخفى على المتدرب كما يشعر
اليه المحاشية ايضا ثم عترض على هذا الدليل بان كثرتم قد ادعوا الاجماع على كون المشتق حقيقة في الحال ولو كان
العام شامل للماضي والحال حقيقة ايضا لزم الاشتراك والمجاز خير منه وبان المستبدل يكون حقيقة فيما يقضي عنه
المبدء يستدلون باستعمال النجاة فانهم يتعاملون المشتق في الماضي والحال والاقبال ولا يريدون به المعنى الاعم
خبرافارزة المعنى الاعم انشأ في الماضي والحال مع ذلك الاستدلال تناقض في قولهم ولصدق الخبر و
المتكلم على من خبر وتكلم حقيقة لا مجازا وتوثر بقاء المعنى في صدق المشتق حقيقة لما صدق على احد جانبيه خبرا
متكلم لان مبدئيهما من الاعراض اسبالية لانهما الحروف وهي عمالا استقرارهما بل تحيد وواحد بعد واحد وتعميم
اخر بعد آخر وفيه لمعتبر في الخبر والمتكلم تحقق المبدء عرفا ولا ريب ان العرف حكيم على من يتكلم ويختل به ولو بحرف
واحد منه انه متكلم ولا يضره سكوت التليل بمقدار التنفس او ان يبل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان
وبالجملة اعتبار العرف في مثل ذلك لمقام اجل وهم لا يقولون لشجرة كانت مثمرة من قبل وبحين ليست بمثمرة انها مثمرة
كذا على ما كان حامضا فصار حلا لا يقر له حاض فعل هذا اعتبار المعنى المشتق منه في صدق المشتق حقيقة لا يخلو عن رجحان
بالاجماع المبدعى ايضا ولزوم مجازية المؤمن للتائم والغافل بالخبر عطف على الصدق والحاصل انه توثر بقاء
بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق حقيقة للزم ان يكون اطلاق المؤمن على التائم والغافل مجازا فانه في كلا الحالتين حال
عن التصديق وهو باطل بالاجماع على عدم خروج المؤمنية عن المؤمن حالة النوم والعقلة والتزام المجازية لغة نايابا
العقل سليم والعقلم مستقيم وفيه ان حصل للمؤمن من التصديق وهو في النوم حال ايضا بقاءه في الخزنة وان لم يكن في
المدرسة والعرف ايضا يحكم للمؤمن في مثل بائين الحالين ببقاء التصديق والايان فيه والاستعانة بالخبر بالعطف
على الصدق يعني ولا يستحال المشتق في الازمنة الثلاثة الماضي والحال والاقبال كما يقر ببقاء الضارب من الالهي

او فدا والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالالتفاق والحاصل ان المشتق يعمل في الازمنة الثلاثة
 والاصل في الاستعمال حقيقة واستعمال في الاستقبال مجاز بالالتفاق لثبوت استعماله في الماضي والحال فيكون حقيقة فيها وفيه ما في
 الدليل الاول على ان استعمال عم من حقيقة والمجاز والنفي للحالي لا يفيد جواب عن احتجاج القائلين بشرط المبدأ
 في صدق المشتق حقيقة تقرره انه يصدق على من انقضت عنه الضرب انه ليس بضارب في الحال صحة سلب من علام المجرز
 فيكون صدق الضارب على من ضرب في الماضي مجازا لا حقيقة واجاب عنه بان النفي الحالي بانه ليس بضارب في الحال
 لا يفيد لانه ان اردتم بالنفي المذكور ليس بضارب في احد من الازمنة الثلاثة فمهم وان اردتم ليس بضارب في الحال
 ان كان ضاربا في الماضي فسلم لكن لا يقرنا اذ غاية ما يلزم منه هو صدق السلب في الجملة وهو لا ينافي في الثبوت في الجملة والسلب
 الذي هو علامة المجاز هو السلب المطلق لا السلب في الجملة وفيه ما حققناه سابقا من ان اسباب علامة المجاز بالنسبة الى
 السلب فمن ضرب في الماضي يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال فيكون الضارب مجازا بالنسبة الى الماضي والاضافة
 عرفت اجماعا على كون المشتق حقيقة في الحال وجماعا على ان مثل المقام محبة فلو كان في الماضي ايضا حقيقة لزم الاشتراك
 المجاز خبرته ومنع اطلاق الكافر على من آمن شرعا جواب عن قولهم لو لم يشترط بقا المعنى في صدق المشتق
 حقيقة لزم صدق الكافر على من آمن ككون الكفر فيه من في الماضي ثابتا فيصدق عليه كانه حقيقة وهو باطل بدونه
 الا يلزم كون الكافر لصحابة كفارا والجواب ان منع اطلاق الكافر على من آمن بطريق الشرع لا بحسب اللغته وما يحبسها فهو اول
 البحث وفيه قد التزمتم المنع شرعا في اطلاق الكافر على من آمن فالتقول في اطلاق الحامض على ما صار حلو فان اطلاقه على
 الحلو خلاف اجماع فائمه لا يطلقون الحامض الا على ما فيه لموصفه بالفعل قتال وقيل قائله شهيد الثاني في تهديد القوم
 قبلا بخبر وجهه اى خروج اطلاق الكافر على من آمن بعد كفر عن محل النزاع اذ هو اى محل النزاع ما اى مشتق
 الذي لم يطر على المحل اى على محل المشتق وصف وجودى ينافي الاول اى الوصف الاول وفيه من قوطر
 الوصف الوجودى الذي هو لايمان مناق للوصف الاول الذي هو الكفر كما في المحصول وغيره في الحاشية
 هذا الكلام الى المحصول موجود في بعض كتب المنهاضين اورشوخينا الشهيد الثاني نقلا عنه في قواعد ونحن لم نجد في المحصول
 ولا في كلام علماء اهل الاصول فلذلك صورناه بلفظ قيل من قبل ما ذكر من محل النزاع وان لم يوجد في المحصول لكنه موجود في
 مختصر الاصول للبرنيري وكلام الامامى فالجواب الثالث والقائم على اليقظان والقاعد مجازا اتفاقا فخرج
 على مقولته صاحب اقبال والحال انه لو كان محل النزاع ما قيل فالجواب الثالث والقائم على اليقظان والقاعد مجازا
 الطريقان الموصف الوجودى على محلهما هو تقيطة في هاتم والقائم ولا يخفى ما في العبارة من اللفظ التشرى لم يشر

لا المسارق والزاني بعد حماي ابي السرقة والزنا يعني ليس اطلاق اسما على من سرق والان ليس بسارق
 الزاني على من زنى والان ليس بزنا مجاز كما ان اطلاق النائم على اليقظان مجاز لان اسما على
 محسوسا وهو وجودي وان طرد الوصف العدمي هو عدم السرقة وعدم الزنا ومحل النزاع طردان الوصف العدمي
 في قولهم قد تفرج على مقوله صاحب القيل والفرس منه الا عراض عليه فانه قال في الذكرى لوزان
 التي تخين الماء جعل لبقا الكراسته لعدم خروج عن كونه شمساً وصدق الاسم بعد الزوال اذ المشتق لا يشترط بقاء
 فقال المصنف حاصله انه على تقدير كون محل النزاع هو الم طرد على محل وصف وجودي ينافي الاول بقاء كونه
 الطهاره بالماء المستحق بالشمس بعد بقاء اي الماء المستحق على هذا الاصل هو عدم لزوم بقاء المعنى في
 صدق المشتق حقيقة ونظر متعلق بالتفرج كما ترى اي غير صيد لان المشتق قد طرد عليه وصف وجودي وهو البرد
 فيخرج عن محل النزاع ويكون اطلاق المشتق على المبرور مجازاً فلا يبقى الكراسته فلا يستقيم التفرج اذ اذعوت هذا فتقول
 مقتضى القواعد اللغوية ان المشتق لا يصدق حقيقة الا فيما تحقق المبدأ وفيه في الحال المقابل للملكة واخره لا جامعاً
 اطلاق الاسماء والابيض والحامض على ما لذلك بالفعل لا على ما كان به من ابيض او اسود او حامضاً كما هو اعتبار الوصف
 الوجودي محالاً يعبره العرف بالحامض من العرب بل لا يفهمونه ايضا واما اجراء الاحكام من لقطع والمجمل على تساق
 والزاني انما هو بالدليل الخارج عن القواعد اللغوية كما لا جماع وغيره من الادلة الشرعية كما اثبت اكثر مسائل
 المتعلقة بتكليفنا بالادلة الخارجة عن القواعد اللغوية فصل خلتقوا في انه لا يشترط في صدق المشتق
 على شيء قيام المعنى المشتق منه فيه ام لا فالا شعيرة الاشعورية قد تشرطوا القيام واحترزة على عدم الاشتراط خارجاً
 المصنف راج وقال لا يشترط الاتصاف بالمبدأ وهو المشتق منه في صدق المشتق على شيء وان عليه
 في الاستعمال اتصاف المبدأ في صدق المشتق على شيء لكنه غير مشروط كما هو مذاهب أصحابنا رضوان الله عليهم
 تعالى في الحاشية والطرد المشتق عن اسم الفاعل او اسم المفعول او لصفة المشبهة وسواء كان المبدأ
 قائماً بغير المحل او لا والحاجبي خصص باسم الفاعل وبما اذا كان المبدأ قائماً بغيره واعتدله بان عدة البحث
 وصفه سبحانه بالتكلم مع قيام الكلام بالشجرة وهو عذر ضعيف والاولى التعميم كما فعل لا بدى لعل المشتق ووجه التراجع
 من قبل الحاجبي حجة ان الاتصاف بالمبدأ ليس شرطاً في صدق اسم المفعول فان الفعل لا يقوم به بل هو قائم بالفعل حقيقة فلا
 تخصص باسم الفاعل وايضا الفعل لا يقوم بنفسه فاما يقوم بالمحل او بغيره والنزاع فيما يقوم بغير المحل فلا اختصاص بما اذا كان المبدأ
 قائماً بغيره نعم لا ضرورة في التمسك لكن ينبغي الضم الاول هذا التوجيه وان خرج به اسم المفعول لكن الحقيقة المشبهة قد

بعبارة فانها ايضا مقام به لفعل والمبادى من سيم الفاعل ليس له شبهة فاعلم هذا ايضا انه ان يصير بالمشق
 ايضا على ان يصنف ما قاله شبنامه بل شبهة الاول والثاني في ان يثبت كما يشعر اليه كلامه في الموضع ايضا فاعلم
 استدلال بالجهول على هذا المطلب لصدق المولود والتمثيل مع قيام الالوه والضرب لغيره اي
 لغير الضارب والمولود حاصله ان الضارب يصدق على فاعل الضرب وكذا المولود على فاعل الاله مع ان الضرب
 الالم الذين بهامسبء ان قائمان بالمضروب والمولود بالفتح وبها غير الضارب والمولود فلو اشتراط التوافق المبدى في
 صدق المشتق لما صدق على فاعل الضرب ضارب ولا على فاعل الالم مولود وفيه اى في هذا الاستدلال ان المبدى
 هو التاثير لا الاثر حاصله ان المراد بالمبدى هو التاثير الذي يصدر من الفاعل لا الاثر القائم بالمفعول التاثير
 متحقق في الضارب المولود ويمكن الاستدلال على عدم تميز المبدأ والاتصاف بالمبدى في صدق المشتق لصدق
 العالم والقادر والخالق عليه سبحانه حاصله ان هذه الاسماء صادقة على الله تعالى مع عدم قيام مبادىها وبها
 العلم والقدرة ويخلق بغير ما عدم قيام العلم والقدرة به تعالى لما اشار اليه بقوله والعينية ثابتة اى قد ثبتت في
 علم الكلام ان صفاته غير متناهية بغير ما عدم قيام العلم والقدرة به تعالى والاحتياج الى ما
 قام به يمكن وقد فصلنا المقام في عينة الصفات في شرحنا سواها تبين للرسالة المسماة بزيادة قليل للاستدلال
 بطلان ما عدم قيام الخلق به تعالى فاما افاده لقوله ولا قيام للخلق به سبحانه والالكان محل الحوادث و
 بطلان متفق عليه اذا الخلق هو المخلوق الذي هو الاثر ولو كان غيره كان هو التاثير لولا انك بالاتفاق فهو ما قد علم فيلزم عدم
 العالم لمعلومية عدم وجود التاثير بدون الاثر واما حادثة فله تاثير اخر ولم يرد في هذا المقام اسولة واجبة كبرها
 روي الاخصار وتثبتوا اى الاشاعة على تميز من تميز اى اتصاف المبدى في صدق المشتق بالاستقراء
 وهو من عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم نظير بكلمة تصديق على ذات والمبدا قائم بغير ما واستفراء
 ايضا القطع باعتبار انه حصل لهم من تتبع كلمات العرب حكم كل قطعي كوجوب رفع الفاعل الحاصل من تتبع كلماتهم
 كذا قيل وانما هو ان المراد بالقطع الظن الغالب القوي كفاية في المباحث اللغوية من غير حاجة الى التدقيق فيه
 ويلزمهم اى الاشاعة على تميز اظم اتصاف المبدى في صدق المشتق منع اطلاق الوجود والصفات
 على الشئ والواجب على الصلوة مثلا المزمع عدم اطلاق الوجود على الشئ فاشارة اليه بقوله لعينية
 الوجود بغير علمهم يعني الاشاعة قدز عموان وجود كل مادية ممكنة او واجبة عين في اتها فلا يكون الوجود
 قائما بشئ للعينية فلا يصدق على شئ انه موجود لعدم قيام المبدى فيه وهو شرط فيهم واما عدم اطلاق

على الشئ نبيد ل عليه قوله وقيام الصوت بالهواء بالجرح عطف على دخول اللام حاصله ان الاشاعة قد
عرفت الصوت بانته كيفة قائمة بالهواء كحيا الهواء الى التصحاح فيسمع الصوت لوصول الى اسامته فعلى هذا يلزم طلاق لفظ
على الهواء لقيام الصوت به لا على شئ من الاشياء ووجه لقيام الصوت به لما عرفت وليس الامر كذلك لانهم يطلقون
الصوت على من يصوت واما عدم اطلاق الواجب على الصلوة فاما الى بقوله وجعلهم بالجرح عطف على ما قبله اي
جعل الاشاعة الواجب من كلام النفسى حاصله ان الواجب حكم والحكم عندهم خطاب الله لخلق بافعال
المكلفين وخطابه كلامه النفسى القائم بذاته تعفيكون الواجب عندهم كلام الله النفسى القائم به تعاقبا لخلق الواجب
على الصلوة لعدم قيام الواجب بالصلوة بل يطلق الواجب عليه والحق ان البحث ههنا من الطرفين اما من
الاشاعة فلان مبنى مسلمتهم على العرف واللغة وهم لا يفهمون مثل تلك التوقيعات واما من طرف هو انما قلنا
اشار اليه بقوله ودعوا اليهم الاستقراء له ثبت تخلفه في العالم والقادر الخالق كما عرفت وانما من
كلام المصنف في هذه المسئلة الوقف المطلب ثلث من المنهج الاول وهو خاتمة المطالب في اللباد من
الاحكام مية الحكم الشرعي لا العقل والعادي طلب الشارع وهو الله سبحانه بعبثه فخرع الاحكام
اما الشارع بعبثه لم يبين فيوزان يراويه النبي والائمة عليهم السلام كما مر من مفضلنا في بحث بحقيقة الشرعية فذكر
من المكلف انظر شعلق لطلب الفعل بالنصب على مفعولية طلب او تركه اي ترك الفعل مع استحقاق الزم
بمخالفته لضمير الجبر واما المكلف او للطلب او للشارع على الاول يكون المصدر مضافا الى الفاعل وعلى الثاني
اضافة الى المفعول وكيفا كان فقد ظهر منه تعريف الواجب والحكمة لان طلب الشارع من المكلف الفعل مع استحقاق
الزم بخالفته هو الواجب وطلبه منه ترك الفعل مع ذلك الاستحقاق هو الحرمة او بدو انه اي يدون استحقاق الزم
بخالفته اشارة الى المندوب والمكروه او طلب الشارع من المكلف الفعل يدون استحقاق الزم بخالفته هو
المندوب وطلبه منه تركه يدون ذلك الاستحقاق هو المكروه او تسوية بالرفع عطف على الطلب اي تسوية الشارع
بما اشارته الى تعريف المباح او تسوية الشارع بينهما اي من الفعل والترك هو المباح لوصف مقتضى لذلك
اي ان ذلك لطلب او لتسوية عملة لقوله طلب الشارع والحاصل ان طلب الشارع لفعل او تركه او تسوية بينهما ليس
تسوية لنفسه بل هو لوصف مقتضى لصدور تركه ان احكام فذلك لاجل هذا ان هذا القيد ليس اخترازا بل اعطاء
الى ان يحسن في الفصح في الافعال عقلية لا شرعية كما هو مفعول الاشاعة وسيجي تحقيقه في المهم فانظر مفضلنا فعملت الاحكام
الخمس من الواجب والحرمة والمندوب والكرهية والاباحة مجمل ودها في ضمن تعريف الحكم الشرعي كما عرفت مفضلنا

والحكم الوضعي ليس حكما بل مستلزما له اي الحكم دفع دخل تقريره ان الحكم الوضعي يخرج عن تعريف الحكم الشرعي اذ
 ليس فيه طلب الشارع وتنشئة بين الفعل والترك صريحا بل هو حكم على الوصف بالانه سبب لنا وضع الشارع او شرطا
 او نفعا لما حكم على الترتيب كونه سببا لوجوب اصله التي فيها الشارع وكما حكم على الطهارة كونه شرطا للصلاة
 كما حكم على النجاسة كونه مانعا عن الصلاة فلهذا الاحكام ليست فيها الطلب والتسوية صريحا فاجاب المتصديق بان
 الحكم الوضعي ليس حكما في الحقيقة بل مستلزم للحكم قد عرفت منا في صدر الكتاب ان خروج الاحكام الوضعية غير
 مضر عندنا لعدم تعلق العرض بها بالذات فتذكر واجاب البعض باو خالها في التعريف بان الطلب لما هو في
 احد اعم من ان يكون صريحا او ضمنا وفيها ليس الطلب صريحا بل ضمنا اذ ليس معنى كون الدلو سببا لوجوب اصله الا
 الشارع وجوبها ضمنا ولا مانع من طلب الترك جواب عن ايراد يورد على تعريف الحكم الشرعي بان طلب الشارع
 ترك الفعل لا معنى له لان الترك عبارة عن عدم الفعل والعدم اولى فلا يصلح ان يكون اثر القدرة المتأخرة فكيف يكون
 مطلوبا للشارع فاجاب بان كون عدم الفعل لا مانع من طلبه انما يكون مانعا لو كان ذلك لعدم نفسه اثر القدرة المتأخرة
 وليس كذلك بل اثر القدرة الاستمرارية عليه اي على الترك فالعدم باعتبار وصف الاستمرارية للقدرة متأخرة
 لا بنفسه اعترض عليه الشارع عند الله بان ما يكون علته شئ فاستمراره علته استمرار ذلك شئ فلما ان عدم الازلي
 محتل بعلة وهو عدم علته الوجود كذا استمراره محتل باستمرار هذه العلة وكلما يكون معللا بعلة لا يمكن ان يكون معللا
 بعلة اخرى فاستمرار عدمه مع بقاء علته لا يمكن ان يكون اثر القدرة فلا يكون العدم باعتبار الاستمرار ايضا
 مطلوبا للشارع فالتكليف ليس الا بالفعل وهو في التوهم كلف النفس عن الفعل انتهى اقول ان الاعدام
 الازلي لها قسمان احدهما لا يمكن وجوده بل هي من المتعذبات كشرك الباري وجميع التقصين لا يمكن تحقق
 علته ومثل هذه الاعدام لا تكون مطلوبة للشارع وثانيها ما يمكن وجودها لا مكان وجوده وعلته وجودها كما ان
 السيد امر عبده بعدم دخول دار لم يدخلها العبد الى الان مثلا فلهذا العدم لما كان يمكن الوجود بان يحقق محله
 وهي ارادة العبد بدخول الدار طلب اسباب استمرار ذلك لعدم وان لم يكن كذلك نصارت المورثات اذ بعيد هم
 بتروك الافعال باخواتها وهو يدعي البطلان فمن هذا القبيل الاعدام التي طلبها الشارع لانها لما كانت ممكنة لم تجز
 باعتبار تحقق عاتق طلب الشارع استمرارها هذا هو مراد المصنف بقوله اثر القدرة الاستمرارية عليه وما قال الشارع استمرار العدم
 مع بقاء علته لا يمكن ان يكون اثر القدرة سلمنا لكن بقاء علته في الاعدام لم يطلبه الله تعالى فبما عرفت لم يمكن قطع استمرار
 فيكون مطلوبا للشارع والعلق التكليف بالفعل كما قال الشارع لم يرد واردة الكف من التوهم اي مستلزما ان لا يكون

ترك الزنا طول عمره ولم يقصد الكف فمشتلا وليس كك فقد برحق التدبر والطلب في التمرني اي التعلیمی بغير طلب
 المتعلق بفعل يصح راجع الى الولي اي الى ولي القضي حاصله جلب عن ايراد ويرد على تعريف الحكم الشرعي بقرينه ان
 الحكم بان صلوة يصح مندوبه حكم مندوب لكونه مطلوب بالشرع بدون استحقاق الذم بخالفه لكن لا يصدق عليه تعريف
 الحكم لانه كما عرف طلب الشارع من المكلف واهي ليس مكلف فلا ينعكس التعريف فاجاب بان لطلب ليس متعلقا بالصلوة
 حقيقة بل هو لوليته حتى يحصره على اتيان الواجب لئلا يقصر عن الوجوب ولتباديه فاما الجواب بان المراد بالمكلف ما يتعلق
 به الخطاب اعم من ان يكون مكلفا او غير مكلف اصطلاح اهل الشرع فان المتبادر في عرفهم من المكلف هو البالغ العاقل قائل
 بمكره العباد كما كالصلوة في الحام من المتدوب ولا منه اي من المكروه وجواب لما يراد على تعريف
 المكروه بانه طلب الشارع من المكلف ترك الفعل بدون استحقاق الذم بخالفه وهو لا يصدق على العبادة
 المكروهية كالصلوة في الحام فهي عبادة وفعل العبادة مطلقا راجع على تركها فكيف يطلب الشارع تركها
 فهي المكروه ليس شاملا لجميع افرادها فلا يكون جامعا واجاب عن بيان العبادة المكروهية داخلية في تعريف المندوب
 لان المكروه لو سجدته اي ربحان فعل العبادة المكروهية وانما سجدت مكروه بالقله ثوابها بالنسبة الى غيرها او
 بحاجب عن بيان مكروه العبادة منه اي من المكروه بارجاعها اي الكراهية الى وصف خارج عن العبادة
 حاصله ان العبادة واجبة في نفسها وانما خصها بالكراهية باعتبار انها واقعة في الحام فالكراهية باعتبار الوصف
 الخارج عن العبادة في نفسها وفي هذا المقام بحث طويل لا يخصني الوقت بذكره ولشد ليس القسمة به اي
 بمكروه العبادة لتصف والحاصل ان البعض جعل الاحكام ستة الوجوب والحرمة المندوب و
 مكروه العبادة ومكروه في غيرها والاباحه وموتشف اذ في كثير الاقسام بلا طائل لا يمكن ارجاعها الى
 المندوب كما عرفت وبين الشارح محذرة الاقسام الستة بل بان ما لا يطلب متعلقا بتركه ولا يتحقق الذم بفعله
 فاما ان يكون فعله اقل ثوابا وهو المكروه من العبادة واما لا يكون في فعله ثواب صلا وهو المكروه من غير ما اقول
 على هذا التقسيم ايضا لا يتبرع محذور ان فعل العبادة مطلقا راجع طلب تركها من الشارع غير معقول الا ان
 ما قال لمصنفه قال فصل قال الغزالي الحكم خطاب الله الخطاب لعمدة توجيه الكلام نحو الخبر وقد
 صرح الآدمي وغيره من علماء الاصول بنقله الى الكلام الموجه وهو المراد منها المتعلق بالرفع لغت الخطاب
 بافعال المكلفين فبقوله خطاب الله خرج خطاب غيره والخطاب النبي والائمة عليهم السلام فهو ايضا خطابا
 لعدم تخاطبهم من تلقا انفسهم وبقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج ما يتعلق بذاته تعالى لا اله الا هو يفعل

نحو خالق كل شيء وهدوات المكلفين دون افعالهم نحو الله خلقكم والتعلمون لغير المكلفين من الجادات والحيوانات
 ويومئذ يجر الجبال وقد انقضى عكسه اي جمع التعريف بالخواص اي بالافعال المختصة بالنبى و كجوانه
 الازدواج بالزائد ووجوب قيام الليل وغيرها فانها ايضا احكام وخطاب مع انها خارجة عن المحدود ووجهان
 جهة وحدة الفعل ووحدة المكلف اما خروجها عن الحد من جهة وحدة الفعل فلان الماخوذ في الحد الافعال و
 الاحكام المختصة بالنبى متعلقة بفعل واحد وهو فعل النبى اما خروجها من جهة وحدة المكلف فلان الماخوذ في
 الى المكلفين واحكام النبى مختصة بمكلف واحد وهو النبى قال في الحاشية بل بغير الخواص ايضا كالصلوة والصوم
 والحج اقول متعلق الخطاب فيها بكل الافعال كما هو لول الجمع لضاف لكن لنقص منها من جهة واحدة لا من جهتين
 انتهى ونسبة من حذره اي منع الحد بقوله لقوا الله خلقكم وقاتلون فانه يصدق عليه انه خطاب لغير
 المتعلق بافعال المكلفين مع انه ليس حكم صطلاحا بل اخبار عن حال فعلهم بل انطباق الحد اي حد حكم
 عليها اي على الآية اظهر من انطباق الحد على افراد الحد والمشاركتها اي الآية له اي الحد الحكم في الاشياء
 الظاهرة بالعمومين يعني كما ان تعريف الحكم شعرا بالعمومين عموم الافعال وعموم المكلفين لكونه جمعا على
 بالآية كذلك الآية ايضا مشفرة بالعمومين عموم ضمير خلقكم وضمير قاتلون ولغزوا الحد وليست بهذه المثابة وانما
 قدر الاشعار بالظاهرة ككون اشعار الجمع بالعموم بحسب الظاهر والا فادريه الواحد ايضا كما في قوله لم واذا قالت
 الملائكة يا مريم والمراود بالملأ كنه جبريل ولان لك اي لا شعار الآية بالعموم استدلوا اي الاشاعة بها
 اي بالآية سمعا اي في قول الادلة السميعة على خلق الاعمال وانظرت متعلق بالشئ لوانه يستدلوا بالآية
 على ان خالق الاعمال كلها شرا وخيرا هو الله سبحانه بانه قالوا الفظة ما في قوله وقاتلون مصدرية فالغنى و
 خلقكم وعلمكم كما ساقى وقد يثبت اي يدفع عن العكس اي عكس التعريف ليدخل فيه خصوص النبى ما يتعلق بفعل مكلف
 واحدا بان يتعلق اي يتعلق الخطاب بالغير اي بغير النبى في تخصيص اي في تخصيص الخطاب بفعل النبى المحوظ بالرفع خبر
 والجملة ان الخطاب لم يتعلق بفعل النبى وان كان بحسب الظاهر متعلقا بفعل مكلف واحد وهو النبى لكن يتعلق بغير النبى ايضا على
 بانه اذا خاطب الله النبى مثلا عليك لاد وارج بالزائد على الارج جمع فانه وان كان مختصا بالنبى بان يجب عليه
 لكنه مع هذا يتعلق ذلك الخطاب بغير النبى ايضا المحوظ بانه يحرم على غير النبى ذلك الازدواج جمعا الا ان
 يتعلق الخطاب بالنبى ما اثباتا بغيره لقيامه بغيره فقد صدق على الخواص انها خطابات متعلقة بالنبى
 فانه رفع النقص من جهة المكلفين ولقى من جهة الافعال فقال والجنسية من الجمع بين الماخوذ في

هذا الحكم وما لا افعال والمكلفين مقصود في كما قصد الملائكة في قولهم او قلنا الملائكة يا محمد جبريل م كلام الله
 فمنه التعريف خطاب الله المتعلق بحسن الفعل من جنس المكلف فانه قد يقع انقضاء بالعكس ككلاجهتين جهة الافعال كقول
 المكلفين ويرى عن الطرد اى طرد التعريف بان حيثية التكليف في المحرر معتبرة والحاصل ان قد
 يعتبر حيثية في المحرر وان لم يقع التصريح بها فبما ايضا حيثية التكليف معتبرة وان لم يقع بها فبما ايضا حيثية التكليف معتبرة
 المتعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون فلا يتقص طرده بالآية الكريمة اولى حيثية التكليف معتبرة
 بل معتبر في حيثية التكليف فان قوله تعالى والله خلقكم وما تعلمون من حيث انهم مخلوقون لاس من حيث انهم مكلفون في كل
 التعريف طردا وعكسا ويجعل منه اى يحدش الذب عن العكس والطرد والتعقل له ان
 تعد الحكم المختص بالنبى م حاصله انه على تقدير لحاظه المتعلق بالغير لزم ان يكون الحكم المختص بالنبى حكيمين حكم
 بالنسبة اليه وحكم بالنسبة الى غيره م من الآيات مثقال الله سبحانه النبى ان يزوج الزائد على الابد بعد حصول حكم
 الابدية بالازدواج بازاء بالنسبة الى النبى وحكم تحريم الزادواج بالزائد بالنسبة الى غيره من الآيات فعاوانقضى للآية
 بالعكس فزوج الحكم المختص بالنبى ويخبر به التجوز اى ان كتاب الجواز في التعريف حاصله ان قصد حيثية من مجموع
 الاحوال والمكلفون بوجوب التجوز في التعريف وهو على الجمع لمحتل بالام على حيثية لتناول الواحد والاعتقاد من الجواز
 لا بد في المحرر وعلى ان الجواز خلاف الظاهر في الحد واما في اللفاظ في معانيها الحقيقية لا صلتها هذا هو الجواز
 في الذب عن العكس لا ان حيثية في الذب عن الطرد فهو ما اشار اليه واعتبارها بالرفع على التقدير اى اعتبار حيثية التكليف
 في الآية الضرورية لتضمنها اى الآية الا انكار عليهم في عبادة ما يمتنعون حاصله ان حيثية التكليف
 معتبرة في الآية ايضا فان فيها انكار على الذين كانوا يعبدون ما يخونونه كما يدل عليه صدر الآية وهو قوله تعالى
 ما تخونون والله خلقكم وما تعلمون والجملة في قوله تعبدون لا تفهم الا انكارى فلا بد ان يكون الخطاب بهذه الآية بالجملة
 متعلقا بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون او غير المكلف لا يستلزم الا انكار فعلى هذا اعتبار حيثية التكليف
 في المحرر لا يفي انقيض الوارد عليه بان الآية الضرورية ليست حكما مطلقا جامع وخولها في المحرر وقد
 اجبى كلام الشارح رحمه الله في هذا المقام محصلة ان الخطاب بالآية متعلق بجم من حيث كونهم عقلاء اوصالح
 للتمييز بين الحق والباطل لاس من حيث انهم مكلفون وغير المكلف ان كان عاقلا يتصور عليه الا انكار في فعله
 للعقل وهذا الكلام كما ترى يدل على كمال الفعلة عن الامور الشرعية فان المكلف ليس لاس من هو بالغ
 عاقل فالتفريق بين العاقل والمكلف صدرت من هذا الشارح لا غير والقول ان كلفا ليسوا بالمكلفين مخالف لاجماع

هذا هو الجواز

اصحابنا رضوان الله علیهم لا تفاقم علی انهم مكلفون كالمسلمين كما يستفاد من الشهيد الثاني سنة
 المتعذر اليه العلة وغيره وادعوا عليهم ما اوجبوا على المسلمين ثم ساقوا اي ساق الایة بذا امالا وخل فيما نحن في
 جواب استدلالهم بالآية المحروسة على خلق الاعمال ذكره بنينا على ترخيصنا ما استدلو اظا صر في ارادة فخالقه
 سبحانه جوهر القلبي كالحجر وهو المعمول لا العمل حاصله انه يظهر من ساق الایة انه سبحانه خلق جوهر
 من الحجر الخشب وهو المعمول لا العمل حتى يتم استدلالهم على خلق الاعمال لانه حكايه عن قول ابراهيم عليه السلام بعد كسر صنائهم
 العبدون ماتحتون والله خلقكم واثقون ولفظة ماتي قوله ماتحتون هو صولة او موصولة لا مصدرية والمراد ماتحتون
 ماتحتون لا ماتحت لانهم لم يعبدوه فيجب ارادة المعمول ايضا من ماتحتون حتى ينطبق اللفظان معنى فمعا الایة
 ان الله خلق المعمول لا العمل فلا يتم استدلالهم اي الاشاعرة بها اي بالآية على خلق الله سبحانه العمل
 كون بنائه على جعل بمصدرية وقد عرفت انه ليس كذلك ولذا ترك الفخر الرازي الاستدلال بهذه الایة
 في تفسيره ودعوى القاضي ناصر الدين البیضاوی في تفسيره الا ولوية بالنصب على انه مفعول الدعوى
 غير مسموعة لانه مجرد الدعوى بلا بنية وبرهان حيث قال في تفسيره والله خلقكم واثقون اي و
 ماتحتون فان جبريا خلقه وشكلها وان كان يخلقهم ولذلك جعل من اعمالهم فباقداره اياهم عليه وخلقهم موقوف
 عليه فعلم من الدعوى والعداوة انكم لم يخلقكم ليعلم ان ماتحتون او انه يعني الحديث فان فعلهم اذا كان يخلق الله
 فمهم كان مفعول الموقوف على فعلهم اولى بذلك وهذا المعنى تسك صاحبنا على خلق الاعمال ولهم ان يرجحوه على
 الاولين لما فيها من حذف ومجاز انتهى فكلما نهى على ابن المصدرية والمخلوق لله تعالى هو العمل فمخلوقية
 العمل يستلزم مخلوقية المعمول بالنظر في الاولى فاجاب عنه المصنف رحمه الله بالدعوى بلا برهان غير مسموعة
 الموقوف اي توقف المعمول على العمل كما فهم من كلام البیضاوی لا يوجبها اي الا ولوية كما في القدر لا و
 والمقدور فان القدرة مخلوقة لله تعالى فاما المقدور الموقوف على القدرة يجوز ان يكون بطلنا لا
 الله كالحرق الموقوف على النار فان فاعل النار الموقوف عليه لا حرق المخلوق وقال
 الحرق الموقوف ليس بخلق فاعله النار فليكن مخلوقية الموقوف عليه يستلزم مخلوقية الموقوف فليكن كلام
 البیضاوی قال الشارح محمد بن ابي عبد الله رحمه الله البیضاوی بالمستوفى المتوقف تام حيث لا ينظر
 الى شئ آخر فانه وان كان علم المصنف المصدري بخلق الله فمهم بالذاتية لقدرة العبدية فظاهر انه لا يتصور
 ان يكون علم المصنف المصدري بخلق الله فمهم بالذاتية لقدرة العبدية فظاهر انه لا يتصور

الملزوم مستوع لخلق اللازم وجعله بخلاف القدرة والمقدور والالقار والاحراق انتهى اقول فيه انكما
 ان لم يكن موقوف على علم غير منتظر الى خلق آخر وقدرة اخرى كذلك الاحراق ايضا موقوف على الالتقاء في النار
 باي وجه كما يحصل الاول لا خراق بمجرد الالتقاء او المانع مانع مثل بل الملقى بالفتح وغيره فالتفريق محل الفصل
 تنبيه لما عقده الفصل السابق من نقص طوره الحد اي حد الحكم للعزالي بعد تعينه اي بعد اعتبار حشيت
 التكليف في التعريف باخيرتي بالتبيين وحذف النون للاضافة اي بالآيتين الاخيرتين من سورة الزلزلة
 وما قوله نعم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وتقرر النقص انه يصدر في خطاب
 الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون مع انها ليس من اقوال المحدثين وكان هذا النقص الظاهر
 من نقص آية والله خلقكم وما تعملون كما مر لصراحة الوعد في اولى الآيتين والوعيد في ثانيتهما وفي
 الآية السابعة لا يصح لها والمراد بالوعد جزاء عمل الخير وبالوعيد جزاء عمل الشر وبما يختصان بالمكلفين من حيث
 هم مكلفون وغير المكلف لا يتحقق الوعد والوعيد واجاب بعض من قبل الاشاعرة بان المراد بالمكلفين في حد الحكم
 المكلفون الذين كثفوا بذلك الخطاب الذي هو طوبى واخيرا الزلزال وآية والله خلقكم وان كانت خطابات
 متعلقة بافعال المكلفين لكن ليست خطابات كثفوا بها المكلفون لعدم كونها تكليفية بل هي اجراء عن عمل الغير
 الشر فاحدثه بقوله وادرك المكلفين بذلك الخطاب ان صلحت الطور اي طوره الى العزالي
 انصلحت العكس اي عكس الحد بالا باحاطة حاصله ان تلك الازاوة وان صلحت بطر والتعريف
 تخرج الآيتين عن الحد لكن نفس الحد بالاباحة فانها ايضا علم ولا يصدر التعريف عليها فان خطابها
 ليس الخطاب الذي كثف به المكلفون اذ التكليف انما يكون فيما يحصل فيه الثواب والعقاب ولا شيء منهما في الالزام
 وفي الحاشية انما عبر بلفظة ان في قوله ان صلحت الطور لانه يمكن ان يقع فيها اي في اخير الزلزال تكليف عمل الخير
 واجتناب الشر فلم يخرجوا من اخير الزلزال به اي بذلك الخطاب كزيادة قيد الاقتضاه والاحتياط
 في حد الحكم تصلح بطر وخروج تلك الآيات لان فيها ليس اقتضاه ولا تخيير لكن نفس العكس لخروج الحكم التو
 عن التعريف ان حكم بمجتمعية الوضع لعدم كون الاقتضاه والتخيير فيه فيضاف الى الحد قيدا والوضع
 حتى يدخل الحكم الوضع فيه الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاه والتخيير والوضع فيستقيم الحكم
 اما اذا قلنا الحكم الوضعي ليس بحكم كما مر من المصنف في تعريفه للحكم فلا حاجة الى زيادته قيد الوضع في التعريف
 اقول لا ينبغي عليك ان الاقتضاه والعدم يكن في الآيات المزبورة صريحا لكنه موجود ضمنا فزيادة قيد الاقتضاه ايضا

لا يخرج تلك الآيات عن الحد فتدبر ومن ارجعه الى الخطاب الوضعي اليهما اي الى الاقتضار والتحريم مقطوع
اي قيد الوضع من الحد وكفى بقيدى الاقتضاء والتحريم ولم يخص ذلك شخص الا بآية اي اقتضاه او تحريمه
بالصريح اي بالاقتضار الصريح او التحريم الصريح بل عمته ذلك الشخص الاقتضار والتحريم مما يتل
الضمني وقال السراوي بالاقتضاء والتحريم اعم من ان يكون صريحا او ضمنا او لا يستل كون الدلوكل سببا للصلاة
الا وجوب الصلاة عنده وكذا لا معنى لكون الظاهرة شرطاً للصلاة الا ايقاع الصلاة فيه ولا معنى لكون النجاسة
مانعة للصلاة الا تحريم الصلاة معها كما قد متناه فتذكر في الاحتياج الى قيد الوضع فيرد عليه اي على من
ارجع الوضع اليها النقص بكثير من الآيات التي ليست باحكام كآيات المتضمنة على مقتضى الحال
فانها وان كانت ليست باحكام لكنها متضمنة لغيرها انتهى عن افعالهم المتضمنة على مقتضى الحال فافهم
الا ليم لهم ما قال الشارح حمدا لله ان مقتضى البحث في قصة لاندل على الاقتضار والتحريم لا ضمنا بل الاقتضاء مقتضا
من اقص آخر فلا يرد النقص بهذه الآيات انتهى وفيه ان مقتضى الواردة في كتاب الله لموعظة الناس وعبرتهم حتى
ينتهون باستماعهم آيات من اوقالهم الشريعة وافعالهم الطبيعية الموجبة للخطيئة والعذاب الاليم فلا محالة يفهم منها
الاحكام ضمنا فامل فيه كما يرد على المختص للاقتضاء والتحريم بالصريح النقص بآية ومن قتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها نصراحتها اي لصراحة دلالة الآية المربوبة في التحريم اي في تحريم قتل المؤمن
عند غيبته ان يكون كلما سمع انها خارجة عن الحكم عند من يختص الاقتضاء بالصريح لكونهما اخبارا ليس فيها اقتضاء
صريح ولم يسم البعض بسبب عدم صراحة الاقتضاء فيها عدم صراحة التحريم فيها واخرجهما من افراد الحكم وقعه المصنف
بقوله وحق ادراجها اي اودج تلك الآية وامثالها مثل الله على الناس حج البيت في الحكم وان لم يكن موضوعا
له والامام على خلافه اي خلاف ادراجها في الحكم لم يثبت حتى لا يمكن ادراجها في الحكم كغيرها كان يقتض
على المختص والمتم كغيرها وادنى هذا المقام بحث تركناه وما لا اختصار فصل لما فرغ من حد الحكم اذ ان
يشير الى ان الحسن والقيس في الاختلاف بل يؤول الى اثنى عشر فاعلم انه قد وقع التشاجر العظيم بين الشاعرة والمعتزلة
في هذه المسئلة وخرج من الجانبين متظافرة فلا بد اولا من بيان محل النزاع فنقول حسن والقيس يقولان على
ثلاثة معان الاول كون الفعل صفة كمال او نقصان نحو العلم حسن اي لمن القصف به صفة كمال عظيمة شأنه
العمل قبيح اي لمن القصف به نقصان او قبح حال الثاني كون الفعل ملاكاً للعرض ومناظره نحو الشئ للذيد حسن و
الام قبيح وقد اجترعها بالصحة والفساد وتختلف ذلك باختلاف الاعتبار فان قيل زيد مثلاً لصحة لا عدله

الذين لا يعتقدون بشرع فلو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم به هؤلاء الاقوام الجاهلين عن شرع وروى الدليل المذكور بان الحسن والقبح فيما ذكرناه بالمعنيين الاولين اي بمعنى صفة الكمال والنقصان وموافقة الغرض ومناقضته لا بالمعنى المتنازع فيه والنازع في كونها عقليتين بذلك المعنيين ووجه المصنف بقوله من قصر الحسن والقبح على صفة الكمال وموافقة الغرض ولقيضهما مسمى صفة النقص ومناقضة الغرض والكرههما اي الحسن والقبح في المذكورات اي فيما ذكر من احل والاحسان والنظم والعدوان بالمعنى المتنازع فيه متعلق بانكر اي انكر وجود المعنى المتنازع فيه في المذكورات فقل كما هو مقتضى عقلة جواب لقوله من قصر لان من البداهات ان فاعل احل والاحسان تحقق للدرج وفاعل نظم والعدوان يستحق للزم لا دخل فيه لموافقة الغرض ومخالفة لانهما مختلفان باختلاف الاعتبار كما عرفت وحسن والقبح في المذكورات ليس لكلا الطرفين الا م قاطبة على مسند واحد من دون الاختلاف وانما كونه صفة كمال او نقصان فهو عين وجود المعنى المتنازع فيه فيها لما عرفت من ان الاول خص من المعنى المتنازع فيه وجوده والاضطرار يستلزم وجوده لا محالة هذا لا يخار بوجوب المعنى المتنازع فيه فيها هو اثبات الناقص فاذا ثبت كون الحسن والقبح في احل والاحسان والنظم والعدوان بالمعنى المتنازع فيه لزمهم الاعتراف بطلان نهيمهم او نحن ومنهم من يقول على عدم التبعض فالقول بوجوب العقل في بعض الصور دون بعض احداث قول ثالث والخالف هذا شروع في ان الحسن والقبح ليسا بمستندين الى ذات الفعل والى صفة لازمة لها حاصل لانهما مختلفان بسبب اختلاف الادوات كما في صورة النسخ لان الحكم انسخ قيل انسخ كان حسنا وبعد صار قبيحا وكما في الكذب فانه قبيح في نفسه وقد يكون حسنا كالكذب بحسنة النبي والقاذرة ممن اراد سفك دمه والى غير ذلك فمثل هذا يخالف ينبغي ذاتيهما اي ذاتية الحسن والقبح او على تقدير ذاتيهما لما وقع اختلف لان مقتضى الذات لا يتخلف عنه او رده عليه بان المراد بكونها ذاتيتين اما كون الذات بياهي كافية في اتصافه بها بمعنى انه متى وجدت الذات كانت متصفة بها كالزوجة للاربعة او كون الذات بحيث لو خلى وطبعة كان مقتضيا لاحد ما كالبرودة للماء اما الذاتي بالمعنى الاول فلا يتبدل له بوجه من الوجوه لولا الاربعة لا يصير فردا ابدوا اما الثاني بالمعنى الثاني فيمكن تبديله بعارض كالبرودة للماء يزول بالنار لكن لو خلى وطبعة كان باقيا على برودة فيمكن ان يكون مراد القائلين بذاتيهما هو المعنى الثاني فالكذب وان كان بحسب ذاته قبيحا بمعنى انه لو خلى وطبعة كان مقتضيا للدم اما صار حسنا بسبب اهلته فهو اخرجه عن مقتضى طبيعة كذا ان النار تخرج الماء عن مقتضى طبيعة البرودة وفيه ان ذلك الذي لا يضر بعقليتهما فاعل كجمع النقيضين يعني كما ان لزوم اجتماع النقيضين على تقدير ذاتيهما ينبغي ذاتية الحسن والقبح وتقريره قول القائل اليوم مثلا لا كذب عند اقصى كل من النظام اليومى والعقدى يستلزم كذب الآخر وبالعكس لان

الصدق عبارة عن مطابقة الكلام للواقع ومطابقته له لا يحصل الا بصدق الكذب في الغد فاذا صدر الكلام في الغد كان كاذبا ويكون الكلام اليوم صادقا وكذا اذا صدر الصدق في الغد كان الكلام اليوم كاذبا والصدق صادقا فقد ثبت صدق كل من الكلامين مستلزما لكذب الآخر فيكون كل واحد من الصدق والكذب ملزوما للآخر فلو كان الصدق ملزوما للكذب الذي هو قبيح يلزم ان يكون الصدق الذي هو حسن ايضا قبيحا لان الكذب لازم له والقيح لازم للكذب فيكون القبيح لازما للصدق او لازما للالزام لازم وكذلك الكذب القبيح ملزم للصدق الحسن فيكون الكذب حسنا مثل ما مر في اجتماع التقيضين فلو كان حسن القبيح مستندين الى الذات لزوم الاختلاف في مقتضى الذات وبطلانه غير خفي هذا قيل عليه على تقدير راد القبيح الثاني من الذي ان القبيح بسبب الاستلزام القبيح آخر لا ينافي الحسن بالنظر الى ذاته فانه اذا خلى وطبيعته حسنا وانما صار قبيحا بسبب عارض هو الاستلزام وعلى تقدير راد اول المعنى الاول للذاتي يكون حسن بالنظر الى ذاته والقيح في لازمه وقبح اللازم لا يستلزم القبيح في ذات الملزوم غاية ما في الباب انه قبيح بواسطة اللازم وبطلته في العروض فتدبر فيه وان كتاب اقل البهائم مدخل حاصلة انه جواب عما اجيب عن الوجه الاول النفي وايتهم هو ان الكذب الذي صدر من النبي م ما صار حسنا بل باق على قبحه كما كان قبل وما قيل النبي م فهو ايضا قبيح فصار قبيحا الكذب قتل النبي م لكن الكذب اقل قبيح من قتل النبي م اعطى ما واقبح من الكذب فافترسنا اقل القبيحين لان الكذب صار حسنا في نفسه فاجاب بان الركن اقل القبيحين في مثل المقام مدخل لان هذا الكذب واجب مطلوب من الله فلا بد ان يكون حسنا ولا يلزم ان يكون حبيب الله تعالى القبيح هو باطل كما بين في علم الكلام ومن هنا يظهر الجواب عن قول المقرض ان قبح اللازم لا يستلزم القبيح في ذات الملزوم اذ لو كان كذلك لكان الكذب الذي هو واجب علينا لانقاذ النبي م واجبه الله تعالى قبيحا فيلزم سبحانه علينا القبيح وبطلانه كما عرفت قتال ومثرت بينهما اي حسن والقبيح تنفي الوثوق بالوعد اي الثواب والعقاب اي العقاب فينتج من كل التكليف وجبة الرسل فيكون عقبا تقريره ان كل ما اخبرنا على اتياتها بالثواب والعقاب انما هو باخبار الله تعالى ويجوز ان يكون الله تعالى في جميع ذلك كاذبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان الكذب لا تدرك بالعقل فحتى نسلب عنه نعم من اين لنا الوثوق بالوعد والعهد ونحتمل الا فكلهم بالاسكات التي بعد روية معجزة يجوز تكلمين الله تعالى الكاذب منها اي من الخيرات حاصلة انه لو كان حسن القبيح تحميد مجازة العقل ان يحكم بان الله تعالى لا يخطئ على طار المعجزة انه قد روي ان الله تعالى لا يخطئ في كل شيء بل هو على ربه وادعى النبوة فيقول

المكلف للنبى انك كاذب ويجوز ان يظهر الله المعجزات على يد الكاذب فلا يمكن للنبى الجواب ان هذا قبح وكيف يحكم العقل
 بجواز الكذب القبح على الله سبحانه لا ان المكلف يقول في جوابه ان قبح الاشياء ليس بعقلية حتى يحكم بقبحه ففهم اننى وليس له ان
 يحجب فينتج باب النبوة وهو مفتوح البتة وما حجب عنه بان الكذب وظهار المعجزة على يد الكاذب نقص يجب
 تشبه به ثم قد عرفت انه لا نزاع فيه ما بيننا من النسبة بين النبى الاول للحسن والقبح وبين الملتزاع فيه من الاول
 انحص من معنى الملتزاع فيه وتحقيق الاخص تلزم تحقيق الاعم على ان ينقص في الاصل يردح الى القبح لعقله كما قال
 العضد في المواقف قدم الاعتماد على قوله ههنا دون المقامات الاخر لتلبيح المطلوب مكابرة وادعاء محض و ترجيح بلا مرجح
 ثم ان قول المصنف ربح بعد روية معجزة انه كانه تنبيه من الاذنى الى الاعلى والاعلى تقدير شرعية يلزم الاتهام قبل الروية
 بعد امر النبى بقوله انما لا يظهر معجزة حتى تصدقنى فيجاب مثل ما حجب والحالة على العادة لا باطلاة جواب عن قوله
 الله لا اجرى عادته بان لا يظهر معجزة على يد الكاذب فلا يردح تجوز تحكين الله لغير الكاذب على اظهار المعجزة فاجاب
 بان تلك الحوالة باطالة لانه لا عادة في النبى الاول فجاز كذبه وكذا في الثانية والثالثة ازاقل العادة ان
 يقع ثلث مرات فلا يثبت نبوة احب من الانبياء هذا ما استدلل به المصنف على عقلية حسن والقبح وغير ذلك مما
 اخرى ايضا والله على ما يظن بهما انه لو كان جميع الافعال سوسية من غير دخل للعقل في قبحها وحسنها فاما النبى
 البعض دون الآخر وكذلك الامر ببعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح واطلالة ثبت في مقامه ومنها اخرى
 العاقل الذى لم يسمع بشرى ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقائد كلها من ان يصيب
 ويعطى دينارا وبين ان يكذب يعطى دينارا ولا ضرر عليه فيها فلما حالته انه يختار الصدق على الكذب فلو لا
 حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما واما اختار الصدق والحقا ومنها ان كل عاقل يفرق بين قبح
 صوم العيد وقبح قتل المؤمن فلما قلنا ان كلاهما صحيحين مساويين في كونها منتهيا عنها لم يفرق بينهما كما لا يخفى و
 منها اتفاق الامم قريبا بعد قرن على قبح الظلم وحسن العدل دون حسن صوم شهر رمضان وقبح صوم يوم
 العيد بناوى بعقلية حسن والقبح والا لما فرقوا بينهما بهذا الطريق لعقل واما الدلائل العقلية فيدل عليه قوله
 في سورة الاعراف واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليه اياتنا واتوا بشركنا بها قل ان الله لا يامر بالفتنة
 اقولون على الله ما لا تعلمون فان الراوى بالقاحشة في هذا المقام هو طواف المشركين بالبيت عراة كما يدل
 عليه شان نزول الآية فعلم ان الطواف عراة فاحشة وقبح يحكم العقل قبل وروده الى الشرع وقوله تع فيه
 قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن فانه صريح في ان الفواحش فواحش قبل كونها منتهيا عنها وقوله تع

قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق فانه يدل على ان الطيبات طيبات في نفسها
عند العقل لا يجوز لله تعالى تحريمها لا انما طيبها بغيره وكونها من طيبات الشايع وقوله نعم ان الله يامر بالعدل
الاحسان وابتى اذى القربى ومعنى عن القمينا والمنكر للشيء فانه يصرح في ان هذه الامور المأمور بها والمنهي عنها
قبل كونها لك متصف بالحسن والقبح ومثال ذلك كثيرة في الكتاب العزيز واماني الاخبار فيدل عليه ما في الكتاب
باسناد عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال من زعم ان الله يامر بالفحشاء فقد كذب على الله ومن يزعم ان الله يامر
بالعيب فقد كذب على الله وفيه ايضا باسناد عن جعفر بن محمد عن ابي عبد الله قال قال رسول الله من زعم ان
يامر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله الحديث ومثال ذلك كثيرة فقد اخرج باجماع الامامية والكتاب والسنن
العقل عقليته بحسن والقبح وخرج الاشاعرة على مذاهبهم لوجه الاول كما بينه العنبري في ملو الوقت اقرره ان العبد مجبور
افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا لا يختار بالا يتصرف به هذه الصفات اتفاقا
بيان كون العبد مجبورا ان العبد لو لم يتمكن من الترك فذلك وان يتمكن من الترك ولم يتوقف على مرجع بل صدر عنه
ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجع كان اتفاقا من غير سبق ارادة فلا يكون اختياريا لان الاختيار لا بد له
من ارادة بجزءه مرتبة وان توقف على مرجع لم يكن ذلك المرجع من العبد والالتزام في صدره وذلك المرجع من غير
مثل انكنا فيسلسل فاذا توقف على مرجع ولم يتمكن ذلك من العبد فيجب الفعل عند ذلك المرجع والاجازة
والترك معا فيحتاج الى مرجع اخر فيسلسل البناء واوجب الفعل فيكون امرا اضطراريا واما المطلوب وجوب
عنه بوجه الاول انما يختار ان العبد قبل الداعي يتمكن من الترك ولابد الداعي والارادة المجازة غير يتمكن من الترك
وقبله قال العلامة هذا هو الحق والثاني ان العبد يتمكن من الترك ويدور الفعل موقوف على مرجع وذلك المرجع من غير
امرا اعتباري يجوز فيه التسلسل والثالث انما يختار ان ذلك المرجع هو احتمال الفعل على المصلحة بحيث زعم العبد وهو
الضام ارادة العبد بوجوب الفعل ولا محذور فيه لما عرفت من معنى الاختيار في الرابع انما نقول ذلك المرجع هو
الارادة وهي مخلوقة الله تعالى لا يمكن لا بوجوب الفعل بل بترجيحه ومع ذلك يجوز الترك وهذا القدر يكفي لصدور الفعل
والخامس انما يختار ان العبد يتمكن من الفعل والترك معا مع ذلك لا يحتاج في ايجاد الفعل الى مرجع كالخطا ان
حضره يد يد انما وان مساويان من جميع الوجوه والسادس ما اشار اليه المصنف رحمه بقوله ولو لم تكن الاضطرار
في افعال العبد كما قلتم انه مجبور ومضطر في فعله تجزى الدليل مثبت لا يضطر فعل العبد في افعال التي يجب له
كون مجابة ايضا مجبور مضطر في افعاله وتقرره ان ليعتبر الله في فعله مجبورا لان لم يتمكن من الترك فذلك

من ان العبد يتمكن من الترك ولو لم يتمكن من الترك لم يكن ذلك المرجع من العبد والالتزام في صدره وذلك المرجع من غير

المطلوب وان تمكن من الترك ولم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح كان
 اتفاقا من غير سبق ارادة فلا يكون اختيارا وان توقف على مرجح لم يكن المرجح منه نعم والا قلنا الكلام في تيسل
 فيجب الفعل عند المرجح والا جاز مع الفعل والترك واقلح الى امر مرجح في تيسل فيكون ضطرارا فيلزم ضطررا
 في فعله بعين استدلالهم به على ضطرار فعل العبد فما هو جوابكم فهو جازنا ولو قد تمت القدر كما تعلق
 حادث هذا جواب عما اجاب به الفخر الرازي بعدم لزوم الاضطرار في فعل الواجب نعم يان ارادة العبد محدثة
 فافتقرت الى ارادة تخلقها الله تعالى فيه لا ارادة اختيار من العبد دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدر
 من العبد لا ارادة الله تعالى فمضى قديمه لا تتخلج الى ارادة اخرى حتى يتسلسل الارادات فحصل الفرق بين الارادة
 فاجاب عنه المصنف بانه لو ثبتت القدرة اي قدرة الله تعالى ونقل انها قديمة كما قال الرازي فالتعلق اي تعلق
 ارادة الله تعالى بالقدرة وحادث فلا يمتقي الفرق بين ارادة الممكن وارادة الواجب من حيث التعلق فبقى الاشكال
 بحاله لا يخفى عليك ان هذا الجواب انما ينهض عند من يقول بحادث التعلق واما من قال بقدمه فلا فاجاب بالقول لا
 الاشكال ما اجاب به المحقق الطوسي قدس سره بانه ما قال الرازي لا يفي بدفع النقص او يمكن ان يقال ان لم يكن
 من الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا فاختارا وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح استغنى المساوي من مرجح
 وان توقف فالفعل مع ما واجب الصدور فيكون ضطرارا بل هو لا يفيض الى التسلسل وما قيل ارادة الله تعالى
 تعلقت بايجاد المرد في زمان مخصوص فلا يوجد قبل ذلك لا يفيد لان المقصود ان ذات الواجب ان كان مع الارادة
 علته تامة فيمتنع انفكاك المعلول عنها وان لم يكن علته تامة افتقر الى وجود المرد الى امر اخر به يتم العلة فذلك
 المكان قد يما فيكون المراد واجب التحقيق فيلزم الاضطرار وان كان حادثا افتقر الى مرجح آخر ولم تجزوا لاننا
 الوجوب بالنصب على المفعولية بالارادة الاختيار بالرفع على الفاعلية هذا اشارة الى ما اجاب به العلامة
 عن دليلهم على ان العبد مجبور في فعله كما اشترنا اليه ولا في جوابه فحصل معنى العبارة ان وجوب فعل العبد
 بارادته لا ينافي اختيار العبد في فعله فتحتار انه لا يمكن من الترك وقولكم يلزم الاضطرار ممنوع لانه انما يلزم
 ذلك لو لم يكن له اختيار قبل الارادة ايضا ليس كذلك لانه مختار قبل الارادة وبعد ما صار فعله واجبا فلو
 كان صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل بحاله الاختيار وامكانه قبله
 فان القدرة والارادة اذا اجتمعا وجب الفعل كذا يستفاد من الحاشية الوجه الثاني من الوجه التي استدل
 ارشاعره بها على ندمهم قوله لم وما كنا معذبين حتى نبشع رسولنا فالاية تدل على نفى التعذيب قبل البعثة

فلو كان مدرك المحسن والقيح العقل الزم التعذيب قبل البعث لان العقل كان موجودا كافيا في الحكم بحسن
الافعال وقبحها فلم يكونوا معذورين بسبب وجود العقل فلزم التعذيب وهو خلاف منطوق الآية فاجاب
عنه المصنف بوجهين وفيه الثاني المتعذيب قبل البعثة للعفو حاصله انه نعم نفي التعذيب قبل البعثة لا
استحقاق التعذيب قبلها فجاز كونهم مستحقين للتعذيب كنه نعم نفي عنهم التعذيب ما لم يتجاوز العقل بالسمع حتى
يكون لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك يدل عليه قوله نعم لعل يكون للناس حجة بعد الرسول فتأمل ثم لم يتردد
في جواب الاشاعة تأويلات هذه الآية منها ان المعنى ما كنا معذرين بترك اشرار التي لا سبيل اليها الا التوقيف و
منها انه لو كان الرسول المنبئ مطلقا من قبيل طلاق الخبري على الكل والمراد خصوص العقل فانه رسول باطني ومنها
ان المراد ما كنا معذرين بعذاب الدنيا بدلالة اسباق الى غير ذلك الوجه الثالث من وجوه استدلال الاشاعرة
انه لو كان المحسن والقيح عقليين لزم كون الواجب مضطرا في افعاله وهو باطل بقرينه ان احد الحكمين كالوجوب
والتحريم لو كان راجعا في العقل والآخر مرفوعا وجب على الله الحكم بالراجح دون المرجوح بقوته في الحكم بالراجح
فيكون مضطرا فيه اجاب عنه المصنف بقوله وامتناع القبح لصارف ومانع لا ينافي قدرته نعم عليه
اي على القبح حاصله ان امتناع الحكم بالقبح لوجوه صارف ومانع وهو القبح لعقل غير مناف لقدرة الله على القبح
لما عرفت ان وجوب الفعل بالعلية لا ينافي القدرة عليه الوجه الرابع من استدلال الاشاعرة انه لو كان نظمها
قنوت القبح اما لذات الفعل او لصفاته القنوتية او السلبية او المجمعية على الاول يلزم ان يكون جميع الافعال قنوتية
لان الافعال من حيث الفعلية لا تفاوت فيها وعلى الثاني نقول لا يخلو الامر من ان هذه الصفة اما لازمة للفعل
او عرض متعارف له فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم ان يكون للنظم حسنة مفارقة لصفة وعلى الثالث يلزم
تعليل القنوتية بالعدمى وعلى الرابع يلزم ان يكون العدمى جزءا للمؤثر وكل هذه باطل فان نظم ليس بشيخ في نفسه وجب
عنه بانارة نختار الاول وكون جميع الافعال قنوتية غير مسلم لان الافعال مختلفة في الحقيقة لا مساوية حتى لا يقيح
الجميع وتارة نختار الثاني ونقول ان الصفة لازمة للفعل ولا يلزم المحذور كما عرفت من تفاوت الافعال حقيقة
وتارة نختار الثالث ولا يلزم تعليل القنوتية بالعدمى وانما يلزم ذلك لو نقول ان القبح وجودى ليس لك بل
عدمى لان العالم لم يكن منه لا يفعل وتارة نختار الرابع ولا يتم لطلان كون العدمى جزءا للمؤثر او يجوز ان يكون العدمى
جزءا للمؤثر فان عدم المانع جزء من الفاعل التام الوجه الخامس انه لو قال المكلف لا كذب بن عدا فما يجب عليه الكذب
او لا يجب وعلى المتقدمين يخرج الكذب عن كونها شيئا فان الواجب حسن وعدم وجوب الكذب لستلزم جواز كذب

لا كذب فيمنع ان لا يكون كذبه قبيحا فان الجائر منظم في سلوك الحسن و ايضا قبح اللازم عنى كذب لا كذب مستلزم لفتح
 الملزوم وهو عدم وجوب الكذب وفتح عدم وجوب الكذب يستلزم وجوب الكذب بخلاف واجب عنه اولابا بالفتح
 عدم وجوب الكذب فان في صور قبالوجوب يلزم المعصيان الاول نحو البعد على الكذب والثاني الوفاء عليه على
 الاول لا يلزم الاخذور واحد وارثا بقل المحذور حسن بالنسبة وان كان قبيحا في نفسه وثانيا بالمعارضة بان يذير على تقدير غير
 الحسن والفتح ايضا تقرره قوله لا كذب فيمنع كيب عليه الكذب شرعا ام لا فان كان واجبا لزم جواز كذب قوله
 لا كذب في الجائر منظم في سلوك الحسن وان لم يكن واجبا ففي صورة عدم وجوب الكذب لو كان كذب لا كذب قبيحا لزم تخلف كذب
 لا كذب في لازم عدم وجوب الكذب هو لا يلزم له اذا كان كذب لا كذب قبيحا فيجب عدم وجوب الكذب لان قبح اللازم يستلزم قبح
 الملزوم واذا ثبت قبح عدم الوجوب لزم وجوب كذب الغرض ظاهر هو انكم قد جوبنا قبال الوجه السادس
 انه لو كان بالفتح عقليا لما وقع التكليف بالمحال والحال انه واقع بيان ذلك ان ما علم الله ثم وقوعه فهو واجب
 وما علم عدمه فهو ممتنع وقد علم عدم ايمان الى سب وسع هذا كلفه بالايمان وبكذا سائر التكليف التي علم الله
 عدم الاتيان بها و اجيب بمنع التكليف بالمحال فان اعلم حكاية من المعلوم ومتاخر عنه في الرتبة والاصل انما هو المعلوم
 والعلم تابع له وبالنقض بافعالهم فانما لا بد ان يكون مطابقة لعلمهم فتكون صغر رتبة الوجه السابع لو كان كذب حسن والفتح
 واثبتين لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي بم فالقدم مثله بيان ذلك انما ليسا واثبتين للافعال والا يلزم من تصور
 الافعال تصور ما ليسا عديدين لان تقيضها معنى اللافتح والاحسن عديتيان فليزم قيام حسن والفتح بعينين
 بالافعال التي هي من جملة المعاني واجيب بعدم احتمال قيام المعنى بالمعنى كالسرعة للحركة ونحوها وجوه ريكلة اخرى
 لا طائل تحسب مسكتان متفرعتان على سلسلة الحسن والفتح بعينين الاولى هذا اللفظ والتم لظفره كذا في معنى وجود
 بقرينة قوله فيما بعد واثمانية قبال وجوب شكر المنعم عقلي لامن العقاب اي يحكم العقل بان شكر المنعم
 واجب ضرورة ان من اطعم خيرا شخص فهو مديون له وشكره فاما كذا بمن نعمة متكاثرة متطابقة يزداد بها فيؤا
 اتافانا ولا شك انه حق بان لشكره شكرا لا يحصى وايضا بترك الشكر احتمال ان يعاقب المنعم وذلك الاحتمال محذور
 وموضع الخوف عن النفس واجب عقلا ولا دفع له الا بالشكر فيجب خلافه الاشاعة الا شعورية به فهم لا يوجبون الشكر للمنعم
 وكفى في رد قولهم ما قيل شعرا واطعت كذا بعض خبره يظن طارزا لوصيد ارب - وعند الشعري شكر لقوة فهم الله
 اخبث من كلاب يداون وال النعمة بالجر عطف على العقاب بتركه اي بترك الشكر فيسبب شكر المنعم يا
 به منشاكر من زوال النعمة وبتركه نزول النعمة كما ينطق به الكتاب العزيز ومن شكرتم لازد بكم نعمنا

عند أبي شديد واليضار والنعمة ضرر والم نفساني حبيب وقهرها عتدا عقلا فلا يدفع الا بالشكر وهو
 اى الامن من العقاب والنعمة الفائدة في ايتان شكر او الفائدة فيه مستحق الشكر
 المدح عند العقلاء فانهم يمدحون الشكور ويذمون الكفور او الفائدة الزيادة اى زيادة النعمة
 ويؤيد كرمته ولان شكرتم لازيدنكم وهو اى وجوب الشكر لنفسه اى لفائدة هي نفس ذلك الشكر
 يلزم ان يكون للشئ فائدة منافية لذلك شئ والا يلزم ان يكون تلك الفائدة المغايرة فائدة اخرى
 وتلم حبرا وفي ذكر هذه القواعد على الاشاعة حيث قالوا لو وجب الشكر لكان لفائدة اذ العيش تجميع
 ممسوخ عليه ولا فائدة لو كانت كانت اما عائدة الى الله لم تقاير به محال لا تستغنايه عن كل شئ او الى العبد
 فلا يخلو اما ان يكون تلك الفائدة عاجلة في الدنيا او اجلة في الآخرة وظاهر انها ليست عاجلة لحصول المشتقة
 لا تحجب ادراك الشكر لا غير والافائدة الآجلة فيوزان تحصل لغير واسطة الشكر فيكون عشا على ان امور الآخرة من المنصيات
 لا مجال للعقل فيها حتى يحكم بوجوبه ولقطع وحكم حكما قطعيا لعدم العقاب على شكر النعمة جواب عن
 قول الحاجي حيث عارض بانه كما في عدم الشكر خوف العقاب كذلك في الشكر ايضا خوف العقاب لان الشكر تصرف
 في ملك الغير بلا اذنه وهو نفس الشكر لان الشكر ملك الله تعالى وهو سبحانه لم يخص في هذا التصرف فاجاب باننا فقط لغير
 العقاب على شكر النعمة وتوكلتم تصرف في ملك الغير قلنا مثل هذا التصرف غير مقرر للمالك بل هو مثل من يستصحب بمصباح
 الغير او يتطل بجداره ومثل هذا تصرف لا يغير المالك به حتى يحتمل العقاب وتوكلتم انه لم يخص قلنا لم يمنع ايضا واصل
 الا باحة فمن اين جاز خوف العقاب على التوكيد بل نسطع بتحقيق العقاب على كفرانها اى كفران النعمة والعقاب
 على اللقمة باطل هذا ايضا جواب لما استدل به الحاجي على ان في عقاب الشكر خوف العقاب حيث قال ان الشكر
 كما استهزاء واستهزاء بوجوب العقاب فالشكر بوجوب العقاب اما انه يستهزاء بمثل الشكر كمثل فقير حضرة فائدة سلطان
 عظيم الشأن فيها النوع طيب الطعام فصدق السلطان بلقيته منها فشرع الفقير بالشنا والثناء والتحية على السلطان
 السجود له واشاعة مدحه في المحافل والمجالس لاجل انعام السلطان اياه تلك اللقمة ولا شك ان مثل ذلك يعد
 استهزاء بالشان لسلطان فيحق لفقير العقاب بذلك المدح وكذلك لعبد بالنسبة الى سجانه فان ما انعم الله تعالى على
 العبد من نعمه عظيمة كاللقمة بل اقل منها فاجاب بحذف بان القياس على القمة بل الحقايرتها اى اللقمة بالنسبة
 اليهما اى الى الفقير والسلطان معا بل بالنسبة الى جميع اهل الدنيا فيطرق الاستهزاء لا محالة بسبب
 الفقير على اللقمة واقامته سبحانه لحي وان حقرت عند لا سجانة لكنها عظيمة عندنا فكيف تفر

الاشتهار انما يتطابق المثال على المثال بل التمثيل المناسب لما نحن فيه سواء بقا او كان في زاوية يتحول وبأدوية الذبول على خبر
 اللسان مشلول اليدين والرجلين فاق للسمع والابصار جميع الحواس الظاهرة والباطنة فافرحه المالك من تلك البادية
 وتلطف عليه بالطلاق لسانه وازالة تشلل عضائه ووسب له الحواس بحلب المنافع ودفع المضار ورفع رتبته وكرمه على كثير
 من اقباعه وخدومه ثم ان ذلك الرجل بعد حصول تلك اللقمة الجلييلة اليه وفيضان تلك الشكرجات عليه طوى عن ذكر ذلك
 الملك كشفا وضرب عنه صفحا ولم يظهر منه ما ينبغي عن الاعتناء بشئ من تلك نعم الله بل كان حاله بعد ما كان حاله قبلها من غير
 فرق بين وجودها وعدمها فلا ريب انه مذموم بكل لسان مستحق للابانة والتخذلان كذا في الحاشية وعلى ما سمعت قلرك
 شكريها اي لنعمته كفران بكاريب وبطل كلام الحاجي كما قد تعلم ان الفخر الرازي قد سبق ابن الحاجب
 في هذا التمثيل واجيب عنه ايضا من قبل المستر في مشابهة الجواب لمصنف فاعلم ان المسئلة الثانية الا شيئا والغير
 الضرورية في العيش والبقاء مما لا يدرك العقل تحيها ولا احسنها خصل الاول بالة كرتينها على انه كاف
 في الحكم كشمه الورود قبل الشئ اي قبل ورود الشئ والوصول اليه سواء كان ذلك في زمان الفرة او في وقت طرا
 التلطف والقطا على سبب من اولى فلو نحو ذلك غير محتمل عقلا بل سباحة للاصل ولا ينافي ذلك عدم خلوص ما من
 الا زمانه من نبي لوجهي او حافظ الشريعة على صوننا والا ورويان جميع الاحكام صدر عن الله نعم وهو مخزون عند الله
 وان كان كاسا لكن ليس بحيث يمكن وصولها الى كل واحد من المكلفين نعم بعد الوصول لا يعتمد على ذلك اصل بالمصلحة
 التام كما في كل الانص في لا يجوز التمسك باصل البرائة تام يحصل لظن بجمع المعارض هذا فاعلم ان الافعال الماضية
 فهي مما لا بحث فيه اجماعا واما اختياري يضطر اليه المكلف في بقا حياته كالنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد
 فهو ايضا لا بحث فيه واما اختياري غير ضروري فينتفع به المكلف كشم الورود وكل الفاكه وسنعا اطيب فمذااات
 يدرك العقل فيه جهة احسن رية الودعية والصدق النافع فهو من او يدرك جهة القبح فيه كالظلم والكذب لغزار
 ونحوه فمما لا بحث فيه ايضا فاعلم ان من محل النزاع واما ما لا يدرك العقل فيه جهة احسن القبح فاما يتكون فيه اماره منفعة دون اماره
 المفسدة ظاهرة او فيه اماره المفسدة دون منفعة واما فيه اماره المنفعة والمفسدة ولما ليس فيه شئ من الاما تن محل النزاع بين
 الاقسام من الاول وبالجملة فقد ظهر ان محل النزاع في الافعال الاختيارية الغير الضرورية التي لا يدرك العقل فيها جهة احسن القبح تضمن
 الافعال اماره المنفعة دون المفسدة كما يستفاد من كلام الشارح الحرفوسى وصاحب القوانين والحقوا الباطل ولكن يظهر من كلام
 المصنف صاحب العباد في اساس الماصول ان النزاع هو متعلق وقع في مقامين الاول فيما لا يعلم بالعقل انه حسن او
 قبح بل اماره الصلاح والفساد وفيه متساوية وامتنان في حسن بعض الافعال التي يصح الانتفاع منها كالمشاكل

المتعارفة بحسب العقل وبعده لكن وقع الخلط منهم في ذلك وهو نيل الف مافصلناه قائل كنفا كان فقد خلت
 اهل العلم في الافعال الغير الضرورية التي لا يتقفل فيه العقل مع تضمن الافعال اماره المنفعة فذهب البصريون من المعتزلة و
 جماعة من الفقهاء الشافعية والحنفية والسيد المرتضى والعلامة الخليلي ومحمد بن بابويه رقيق المذروهم الى انها مباحة
 وذهب البغداديون من المعتزلة وطائفة من الامامية الى انها محظورة وقال ابو الحسن الاشعري والوكبر الصيرفي وطائفة
 من الفقهاء الشيعة بالوقف والحق وهو الاول وثانها للقوانين والضوابط واساس الاصول وجماعة من علماء سنا وفتاوى
 المصنف ايضا والدليل على المختار من وجوه الاول ما اشار اليه المصنف بقوله اذ هي اى الاشياء الغير الضرورية فيها
 منافع بلا مفسدة ظاهرة عاجلا ولا آجلا وكما كذلك فهو غير محترمة عقلا فتلك الاشياء غير محترمة وهو المطلوب
 اما ان فيها منافع فظاهر ان في شتم الورود وتناول الفاكهة قوة الدماغ والاعضاء ونحوها من الفوائد العجيبة كما لا يخفى
 واما خلوها عن مفسدة فبحسب الفرض واما ان كلما كفيها العقل بحسبه فلا نعلم بالضرورة ان كلما كان فيه منفعة ظاهرة
 يدركها العقل ولا مفسدة فبحسب الظاهر وان كانت موهومة فالعقل يحكم بقوله حسنة بل على ذلك ينبغي
 المعاملات والتجارات التي يتعامل بها الانسان الا ترى ان التجار قاطبة يبحثون اموالهم من بلد الى بلد اخر لما
 فيها من المنافع الظاهرة الحاصلة لهم مع احتمال تلف المال في ذلك لبعث الضابان بسيرة سارق او نهبه
 قطاع الطريق او غرق اذا كان البحث من طريق البحر فتلف المال ومع ذلك كله لا يبالون في ذلك الا رسل
 وينقلون الاموال ولا يذنبون في ذلك بل من ينظر الى مثل تلك الاحتمالات بعد وانه سفيها وكل الجلبوس تحت سقف
 مستقيم مستحکم البناء مع احتمال السقوط فيه ولو وهما لا يعدونه قبيحا بل من يكثر فيه خوفا من السقوط ليعتدونه
 السوءاء والمجاين فح لا يقدرون على امارات المفسدة لا يوجب انتشار المفسدة راسا فاحتمالها كاف في المنع
 لانك قد عرفت ان المنفعة ظاهرة والمفسدة موهومة وثمة لا يضر في كون شيء حسا كما ان سلوك طريق بامون مظنون
 السلامة وتحمل الخطب حسن ليس بقليل كما عرفت على انه لو يراعى مثل تلك الاحتمالات لا يكون رعا للولاية حسا كما
 لو نه قبيحا اذا كان المستودع فقيرا او المودع غنيا وفي الرد يحصل منكرة اعسرة للفقير وكذا لا يكون نيل قبيحا ايضا لان
 المظلوم يحصل له ابر عند الله وفي عدم نيل يحصل ذلك الاجر وهو مفسدة للمظلوم فيكون نيل حسا وغير ذلك من الخرافات
 المحترمة للدين لمطابقة للاسلام بحيث لا يكاد ان يصلح من بعد الوجه الثاني من وجوه الاباحة تلك الاشياء او
 اليه بقوله لا اعلام به اى يفتح تلك الاشياء لو كان في استعمال تلك الاشياء مفسدة في الدين لوجب علم القائل
 علما بتلك المفسدة كصوم العيد اى كما يقع الا اعلام بفتح صوم العيد وحيث لا فلا لا يقع يجوز ان يتعلق بمفسدة

بالاعلام و اصله انما هي في قولنا في الوقت والشك كما اجاب به الشيخ في العدة عن الدليل وانجبه على مسكه بالوقف لانما
نقول قد عرفت ان المصلحة العاجلة في الاموال المتنازع فيها معاودة حقيقة بلا شائبة المفسدة الدينية و احتمال المفسدة
الاخرية موهوم سيما نظر الى اهل اعدام وا يكون ثلثه هذا حكيم العقل بحسبه بلا تكبر كما يشاهد في معاملات العقلاء و
ايضا بناء على ما ذكره الشيخ لا يلزم ان يكون انظلم بجا والعدل حاسق بل ورود شرع كما عرفت الوجه الثالث ان
الله تعالى خلق الطوم في الاجسام فلا بد من ذلك غرض وعناية غير ان لزوم العيش وليس الغرض في ذلك بخلق احوال انفع الى
نفسه ضرورة استغنائها عنه ولا اضر للمخلوق وفاقا فتبين ان المقصود بخلقها هو احوال انفع اليها وذلك لا يتحقق الا بالاعمال
و هو المطلوب الا ان انفع بخلقها هو امتناعها باكلها حتى يحصل ثواب كثوب كما انه خلق اشياء كثيرة ليصح الانتفاع بها و ذلك
فقط خطر بالسمع مثل شرب الخمر واكل الميتة والزنا وغير ذلك كما قال الشيخ في ستة لانما نقول الثواب انما يرتب اذا تمت
المكلف الى اكله و امتنع عنه مثلا لا امر الله تعالى ولا حكم فيها له ثم فلا امثال انفيها واليها نقول قد فانه بعد ارجح ليجوز ان تكون
الاشياء في جملة عقله و الشيخ ايضا لا ينكره فلو قلنا مثل ما قال الشيخ من ان الغرض بخلق الاشياء ليجوز عنها كونها نفس
عنها ليرتب عليه ثواب ليعدم اساس عقلية بحسن الفهم ان عقل احد من العقلاء لا يحكم بفتح جميع اسباب التحصيل في
الراحة المخلوقة من الله الغير المدركة بفتحها ظاهر سوى النفع وعلى قول الشيخ مخطورة فمن اين بقي عقلية بحسن الفهم
و احتمال وجود سبب الفهم وان لم يصل اليه بقولنا يدفعه وجود الوجوه كسنة الظاهرة الموجبة للعمل لان تخليفها انما هو باحكام
الظواهر تناف عن الاول وان وجد احتمال خلاف نفس الامر كما سبق في صدر الكتاب والقياس على شرب الخمر واكل الميتة
والزنا مخطئة والله تعالى لا يوجب الانتفاع بها مع انه حرام بالسمع قياس مع الفارق لان بجهتنا في اباحة مالا يدرك العقل
فيه مفسدة عاجلة ولا آجلة سوى النفعة والثبات المفسدة موهومة واما شرب الخمر واكل الميتة والزنا فهي مما
يدرك العقل فيها مفسدة عاجلة لان شارب الخمر عديم الحكمة لا يبالى بشئ حتى الجماع من المحرمات كالزنا والعتبات
والاحوات ولا يعرف الخالق من المخلوق ولا عن نفس مضموس بغير حق وكلما كان هذا شأنه فليس محرمه عند العقلاء
فاجلة و لكن كل الميتة يفسد بالايان فلا يجوز من عقلاء وكذا الزنا لو شاع لايتم المبالاة فيه حتى يتركون بالعتات والاحالات
والاحوات فيكون كالميتة ليعاظم ويل يجوز عقل احد امثال تلك القبائح كما انهم كذا وكذا كل ما ذكره الشيخ على الدليل فهو غير وارد و
ان شئت فقل على ما قيل خارج الى حقيقة العلامة صاحب العار فانه قد استقصى الكلام بحدوده الله و قد حققنا عليه بطلان كل
وجه الوجه الرابع من وجوه الاباحة و يشير المصنف اليه ايضا ان النفس في الهواء تراها على ما يحتلج اليه في
نقاها و هوية وكذا انما غدا و يحلوس النوم واليقظة اكثر مما يضطر اليه حسن بل الاقتصار في جميع ذلك على قدر الحاجة

باعتداسها و ليس وجهه المحسن لما كونها نافع خالية عن المفسدة فهذا جميع الاشياء المتعارفة فيها الحسن من الالوان
العقلية على المطلوب واما الدلائل النقلية من الآيات والاخبار فابفا كثيرة ذكرنا جملة منها في رسالتنا اقامه الـ
في حلة القوة والقلبان لكن تذكر هنا نيف من الآيات تنبها للمرامم وهو قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا
والسما سماء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقوله هو الذي خلق لكم في الارض جميعا ونظائر
كثيرة وهو كما كشف عن جواب اى الاباحة بالاشياء المتعارفة فيها قبل درود وشرع بل صريحة في انها من لدن آدم
الى الان مباحة خالية عن المفسدة بالنفع ولا يرد ما قال الشيخ ان الاحتجاج بالنقل مثبتة على السمع ونحن لا
باباحة الاشياء بليل السمع بل البحث في الاولات العقلية قبل درود وشرع لان استدلال بالآيات على نحوين الاول ان
باشاى قوله يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم ونحوه ولا شك انه يفيد الاباحة حين درود وشرع والثاني ان
بقوله الذي جعل لكم الارض فراشا الآية كما بينا في التفسير في انه يفيد الاباحة قبل درود وشرع من لدن آدم
على ان قول مولانا الطبرسى في تفسير قوله يا ايها الذين آمنوا كلوا مما في الارض حلالا طيبا الآية بان هذه الآية تدل على
اباحة المأكول الا ما دل الدليل على خطره فبأست موكدة لما في العقل انتهى بيل على ان مثل تلك الآية لها دلالة على
قبل درود وشرع واستدل القائلون بان الاشياء لم يوجت عنها على الخطر بان قد علمنا ان هذه الاشياء لم يملكها ولا يجوز
لنا ان نتصرف في ملك الغير الا باذنه كما عتدنا في التصرف فيما نملكه في الشاهد فاجاب عنه المصنف ربح بقوله والاذن في
التصرف معلوم عقلا لان التصرف في ملك الغير قبيح لو يورثي ذلك الى ضرر المالك وما لا ضير عليه في ذلك التصرف
مع ان المالك جود كريم لا يجوز عليه الضرر على حال فلا يقيح في التصرف فيه عقلا بل يحكم بالاذن في امثال ذلك لا يستدل
بفقي دار الغير والاستصحاب بضمود ماره فانما تعلم قطعا ان المالك في مثل تلك الافعال لا يمتنع بل ياذن بها لعدم شدة
الضرر فيها والى بها اشار بقوله كالا سطلا لى مجدارا الغير معلوم اوله بالعقل لعدم تضرر المالك به لا يمتنع
حسن الاستدلال بجدارا الغير لا ارتفاع الضرر بل بان ذلك لا يمتنع تملكه لان في ظل الحائط ليس شئ يملك اذا كان
في طريق غير مملوك متى كان الشئ في ملك صاحبه قبح الدخول فيه لانا نقول لو كان الشئ في ملك صاحبه انما
ضرر المالك في الدخول فيه لم يقيح الدخول في تطل على انا نقول بذا خدشة في امثال ذلك لا يمتنع ليشان
المحصلين ولنا امثال اخر جامع مانع وهو ان مجدارا السند من مثل غسل يده من ماء الشطوط الواقعة في ملك اسطان مع علمه بان
جود كريم وان في ذلك غسل ليس للمولى مرفة كان في ملك غسل حبال لوم يغسل يده باحتمال ان يلا ولا يضرى بذلك بحقونه لاعتقلا بل تجايز
اذنك الى اسطوان كما يشاهد اكثر طيلك انما العلم باسحقاق حق من انفس على ما يحصل بالحياة ولا يضر فيه سطة قدر

ما يبقى به الحياة فمما انصوب على انه مفعول الاتحاق بل بعيد عن ذلك في زمره المجانين اذ هو منفعة لا غنى
 فاني وجه في ترك المنفعة بلا سبب مانع كما عرفت منافي الوجه الرابع واجتنب الشيخ في اعادة على مسلكه بالوقف والوقف
 يدل على ذلك انه ثبت في العقول من الاقدام على ما لا يامن المكلف كونه فيما مثل اقداره على العلم فجه واجب
 بان الاشياء المتنازع فيها يحكم العقل بحسنها لما فيها من المنافع الظاهرة واما احتمال الفسدة فهو موهوم لا يعتد به
 لم يستحسن جهر الجور وسلك طريق ما مون واكلوس تحت سقف لما فيها من جهال الفسدة وهاد هو خلاف كما عرفت والوقف
 بعدم من المكلف عن التمتع **فصل في تعريف الواجب** وان كان علم تعريفه في ضمن تعريف الحكم لكن ارادوا
 ان يعرفه بخصوصه جريا على عادة اهل هذا الفن في ذكر عموم الاحكام المنقولة عن اهل العلم فقال الواجب لغة الثبوت
 والاستقرار كقوله اذ اوجب المريض فلا يجليين عليه باكية اى يستقر وزال عنه التزلزل والاضطراب ويطلق على السقطة ايضا
 كقوله تم ولو اوجب جنوبا اى تقلت ومطلاحا ما يستحق تاركه لا الى بدل اى ترك الواجب وما ادى به
 من ابداله فمما بالنصب على انه مفعول يستحق قال في الحاشية عرفنا بعضهم بانه ما يعاقب تاركه وعترض عليه بجواز
 العقوبة فزيد عليه استحق تاركه العقاب واعترض عليه بالواجب التخييري فزيد عليه لا الى بدل ولما كان العقاب خيرا من
 التزم عدل من العقاب الى الذم ليفي العموم انتهى وشرع قد اطنب الكلام في هذا المقام عرضنا عنه لعدم افادته فاما
 يعتد بها ولا نقض على تعريف الواجب باخيرى الركعات الاربع في الصلوات الرباعية اثلث في البقاع
 الاربع المتبركة عنى بها حائر الحسين روى له الفداء والمسااج الثلاثة مسجد مكة ومسجد المدينة ومسجد الكوفة وحاصل
 قوله لا نقض الخ وقع دخل مقدر تقريره ان المسافر لو اتى في الايام من اشرقة الزبورة الركعتين الاخيرتين للصلاة
 الرباعية ولم يقصر فقد اتى بالواجب بل بافضل الواجبين الاتمام وقصر ولو ترك الاخيرتين وقصر فقد ترك الواجب
 فانما انبأ واجبتان مع انه لا يحق الذم تركهما لا الى بدل فالتعريف غير جامع فاجاب بانه لا نقض على تعريف الواجب
 بالركعتين الاخيرتين لا اعتبارها اى البدئية في الركعتين الاوولين اذ اتركنا يعني ان المسافر لو ترك الركعتين
 الاولىين لاولين يعتبر البدئية في الركعتين الاولين فقطمان فمكتبين مناب الاخيرتين فيصدق على التارك انه
 تاركهما لا الى بدل فيستقيم الحد وقص عليه اى على ترك الاخيرتين الاربع في الاربع ترك الزايد على احدى
 الثلث في المسح والتسليم حاصله ان المسح بالاصابع الثلاثة واجب وكذا قراءة التسميات الثلث واجبة في الركعة
 والتسليم فلو ترك المسح بالاصابع الثلاثة واكتفى بالاصبع الواحد وكذا لو ترك التسميات الثلث واكتفى بالتسليم الواحد كما
 وذلك المسح بالواحد والتسليم الواحد بدلا لما ترك من التسميات من المسح بالاصبعين كما ان الركعتين الاولين للرباعية في

المقدر اذ لا لقوات فالتقضاء والتمكين وقتة الحرك كل الحج لكن صغار العمر كل الحج لكن صغار العمر وقتا للفضل المقصود بسبب قوائمه
 في وقت آخر بخلاف الحج وصلوة الزلزلة مثلا فان وقتة تولا العمر متبعين الشارع انتهى اقول على تقدير عمدة الاحكام
 لاحاجة الى قوله المقدر والاحراز عن النوازل المطلقة يحصل بالاضافة وزيادة اللفظ المطلق لتوضيح او التصریح بذلك
 الاحراز لا يلحق بالمقام لان مثل تلك التوضيحات والتصریحات لم تقع من المماثل كونه بصدر الاختصار على ان اربعة
 المعنيين يجب ان يكونوا في وقت اولي وبطلني وهو اللقوات وذلك الفعل من الاضافة لا يخلو من تكلف وكذا
 اعادة المقدر اذ لا لقوات من لفظ المقدمه غير متبادر ولو لا مثل ذلك الاعتبار تكلف سجت لا يعتبر المصدق
 ايضا في التذكر فانت في التعريف ولم يعرف الواجب بتعريف آخر بارز وياقيل لا التذكر فانت كما فعل
 في المنية قتال وان فعل الواجب ثانيا اى مرة ثانية في الوقت المقدر لتذكر انك نقص وقع في الفعل
 الاول من قوات ركن او شرط او غير ذلك فاعادة لا قال في الحاشية ههنا بحث لانه ان اريد فعله في وقت
 الاداء استقص الحس بل اعادة القضاء وان اريد فعله مطلقا استقص الطر والقضاء لتذكر نقص في الاداء
 ايضا يتم نقص عكسه باعادة الوضوء المستعمل في نقص في الافعال فالاولى ان يقع الاعادة فعلة ثانيا على النجى الاول في الاداء
 والقضاء لتذكر نقص او زيادة ثواب قتال حتى لا يخفى عليك اولا ان الظاهر في الاعادة هو وقوعها في وقت الاداء
 والنقص باعادة القضاء لعدم طلاق الاعادة عليها اصطلاحا كما صرح به بعض المحققين وثانيا ان الاداء والاعادة
 القضاء اقسام للوجوب ويقسم معتبر في الاقسام فلا يكون اعادة الوضوء والحج مع عدم نقص في الاول وكذا جميع الاا اعادة
 المستحبة كاعادة المنفرد بالجماعة وغيرها اعادة لعدم وجوبها الا ان يقع الاعادة حقيقة هي الاعادة الواجبة والطلاق الاعادة
 على استحداث مجازا ومطابق فقهاء دون الاصولين فتدبر او فعل الواجب بعد لا اى بعد الوقت المقدر
 بالمرجى يدل من الشارع بانان الوجوب بعد الوقت فقضاء هذا يدل على ان الامر الذي وجب به الاداء لا يفي
 في وجوب القضاء لوقات بل يحتاج الى امر جديد من الشارع كما عليه الاكثر وسياتي بيانه في المنهج الثالث
 انشاء اشدق او فعل الوجوب قبله اى قبل الوقت المقدر فاذا ن من الشارع فتقديم بعض العمل
 في تحميش صلوة الليل في اوله وتقديم زكوة الفطر على ليلة الفطر يوم اذ هو عند الشيخ وبعض العامة
 وكذا استحب ايضا له قسام اربعة من الاعادة والاداء والقضاء والتقديم والمراد باستحب ما قدر له وقت
 من الشارع والبالنوازل المطلقة التي لم يعين لها وقت فخارجة عنه قال للشارح الحرفوشى قدس سره ان لكل نوعا
 الموقته او قاتا ثلثة اداء وقضاء وتقديم كما هو مذكور في كتب الفروع ولا يتالى الاعادة فيها قاتلثية باعتبار

الاغلب انتهى وقد علم بذلك اي بالتقسيم المذكور وحدودها اي حدود الاقسام الاربع المذكورة ولا
 نقض على تعريف الاول ارباداً بعد ذلك الركعة الواحدة من بصلوة في الوقت وباقي الركعات في
 خارج الوقت فانها وان وقعت في خارج الوقت لكنها التمت اداء عند الاكثر من الاحباب واما عند من قال ما وقع
 في الوقت اداء والباقي قضاء او عند من يقول ان تلك بصلوة باجمعها قضاء فلا نقض وارد على الحد وكذا نقض
 على تقدير اعادة كل المنفردة صلوة في جماعة اي صلاة بالاولا منفردة ثم اعادة بالجماعة فهو اعادة لكن ليس فيه
 تارك لقضاء وقع في حين اداها الفلاني حتى يصدق عليه اعادة وكذا ان نقض على تعريف القضاء لو اتى
 قضاء مفسد لا يخرج اي الحج الذي اتاه لمكلف اولاً فاسداً ثم قضاؤه بعده فهو سمي قضاء مع انه لم يقع في
 خارج الوقت بل في الوقت لان قوته العمر للوقعية بالنقض وسيل لقوله ولا نقض يعني قد ورد نقض على ان من ادرك ركعة
 من الصلوة فقد ادرك بصلوة باجمعها فالصلوة الواقعة ركعة منها في الوقت والباقي في خارج اداء ولا نقض المتضمن
 اي بالنقض يعني قد ورد نقض على ان بصلوة منفردة نقضاً بالنسبة الى الجماعة هذا وسيل لقوله واعادة منفردة مسلمة
 قد ورد عن عبد الله بن سنان في الصحيح عن النبي ان بصلوة الجماعة تفضل على صلوة الفرد باربعة وعشرين درجة وفضلها
 عن العامة عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تفضل صلوة الفريسي وعشرين درجة ففي صلوة الجماعة
 تبارك فضيلة فانت في المنفردة دونت لفضيلة لقضاء فلا نقض فتأمل والمصنف بالافساد وسيل لقوله وقضاء مفسد
 الحج حاصله انه لما وجب عليه تمام الحج من دون تاخير فقد انقلب سعة وقتة الى مضيق فصار الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء لا يفسد
 من السابغة فالاولى ان يتم تسمية الحج الواقع بعد الافساد وقضاء مجازاً فاستقام فتأمل **فصل الواجب الميسر**
 ما فضل وزاد وقته عنه اي عن الواجب بصلوة لطرفان وقته فاضل عن مقدار اداؤه والواجب
 المضيق ما سواه الا اي ساء في الفعل الوقت كصوم شهر رمضان فان وقته مساو له او المضيق ما نقص الوقت
 عنه اي عن فعل الواجب كقدر الركعة بعد غسل الحيض اي الوقت باق بمقدار يغسل فيه المائض وتؤدى
 فيه الركعة الواحدة من بصلوة فأتين بصلوة في مثل ذلك الوقت واجب لكن الوقت قاصر عن مقدار اداؤها اذا
 عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف يعرف في جواز الامر بشئ في وقت يساوي ذلك الشئ كصوم رمضان وكذا الخلاف في علم
 جواز الامر بشئ في وقت ينقص عن وقت اتيان ذلك الشئ للزوم التكليف بالمحال والاطلاق الا اذا علم على مجموع
 الصلوة التي ادرك منها ركعة في الوقت والباقي في خارج مطلقاً او من جعل الشارع للنقص الصحيح تنقيصاً بان من ادرك
 ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله فيكون ذلك مثراً وليس في الرواية اعادة مجموع بصلوة في زمان ركعة من بصلوة

الموسع المأول في وقت ينقص عنه الاستلزام التكليف بالإطلاق وقا وقع شرعا بل هو تفضل وامتثال من الشارع نعم
على العباد حيث يحل لهم بأدائهم الركعة في الوقت ثواب الصلوة الواقعة باجمعهما في الوقت ولهذا أطلق عليه اسم الموسع
لأنه لا خطر بالبال حين تحريره المقال فتح لا حاجة إلى تحميم الاستدلال من التفتيش في الرواية لدفع الاشكال كما وقع في
الصلوة الباطنية كما كان لا خلاف في الأمرين الذين فصلناهما كنسبهما في جملته المأول في وقت يفضل عنه وهو الموسع
بالوجوب الموسع كصلوة الظهر مثلا كما هو واضح انما هو واقع وفاقا لأكثر المحققين كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة
جمهور من محقق العامة واختاره صاحب المعالم والعلامة والعلامة لا فائدة يمكن عقلا ودافع شرعا عما جازفه
عقلا فلا يصل وعدم المانع فاما نرى المولى من أهل العرف بل هو عبدة شيء من غير تعيين الزمان بل يخيره باتيان من
الزمن فلو كان مثل ذلك فبجاء عقلا لما وقع من العقلا والمأول شرعا فلا مصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وخيرهما و
طاهرانه ليس المراد بالمراد بالصلوة في كل جزء من أجزاء الوقت أو تطبيق قول جزء منها بأول جزء من الوقت
وأخره باخره والآن المراد به زمان معين عند الله غير معين عندنا لان الأولين يتجهما فيحصل معهما خلاف الاجماع والثاني
مخالف بالجهول وتكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد به التحديد بين الزمان من اول الوقت الى آخره هذا وانكر قوم
بوقوع الوجوب الموسع لظنهم انه يؤدي الى ترك الوجوب ولم يبدوا انما يلزم ترك الوجوب لو ترك في جميع الوقت لاني لبعضهم فهم
على ما ذهب اليه من ان الشافعية الى ان الاوامر الثلاثة طاهره الموسعة في الوقت مختص بوجوب الفعل في اول الوقت و
بعضها وبعضه مخفية الى ان الوجوب مختص بآخر الوقت وقبله قبل والبعض الى ان الوقت مراعى بمعنى انه يراعى في الوقت
فان بقي المكلف في حصة التكليف الى آخر الوقت تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفة التكليف كان ما اتى به
مفعلا وبالجملة فالوصول الى آخر الوقت شرطا للوجوب والحق خلاف ذلك كله وهو ان الوجوب في جميع أجزاء الوقت في
اي جزء من أجزاءه الى المكلف بالامور به كان موديا له والى هذا اشار المصنف بقوله والكل اي مجموع ستة الزمان
من اوله الى آخره وقت الاول اي الواجب الموسع في اتي جزءا ففعل كان او لا كان وقت الواجب الموسع
اتى اي اول الوقت وبعد لا اي بعد ذلك الوقت لواتي المكلف بفعل الواجب كان ففعل لبعض الشافعية
حيث قالوا بوقعية الجزاء الاول من الزمان الموسع واما ما ذهب اليه عليه ولا يانه لو كان واجبا في آخر الوقت
لان الاتي قبله فاعلم قبل دفعة فلا يكون محذورا كالمصلاة قبل الظهر مع انه محذورا ففعل ان الوقت هو الاول فجزءه عليه
ان الصلوة قبل الآخر نقل سبقا للفرع من باب تقديم الزكاة لا من باب تقديم الصلوة على الزكاة لان الموسع على سقوط
قبل الوقت فلا بد على القول بالاختصاص بالآخر فيكون التقديم من باب تقديم الزكاة لا من باب تقديم الصلوة على الزكاة

وثالثها انه لما يلزم ذلك على تخصيص الوقت بالآخر ونحن لا نقول به واستدلالهم الثاني بانه قد ورد ان اول الوقت رضوان
 الله واخره عفو الله وغفران الله على مختلف الروايات من العفو والغفران انما يصدران حقيقة على حصول الاثم
 فظهر ان آخر الوقت هو فعل فيه الوجوب كان الفاعل ثانويا علم ان الوقت هو الاول واجيب عنه بوجه شش نحن لا نرى
 ولا بعضنا منا مخالفة الاثبات وقد يفتت الكلام محققا لوضوحه وهو ان الرواية محمولة على الاستصحاب للملكة
 لا على اختصاص الوقت لان الظاهر من الرضوان الاتحسان لا الاختصاص والمراد بالعفو والغفران ان آخر الوقت الاثر
 والرضوان قد استت القضيلة فالرواية مؤيدة لانها مما يؤيد بروايات الوضوح صريحا او ظهورا على انه لم يثبت منها احد
 الفسلة من الوقت وكلا وقت الموع آخره اي آخر الوقت وفعله قبله اي قبل ذلك الوقت فكل بعض
 الحنفية حيث زعموا ان الوقت للموسع هو الجزء الآخر من الزمان واثباته قبله فكل مسقطا للفرق كالموسع
 قبل مجيء وقت الصلوة وتستدلوا عليه بان الوقت لو كان هو الاول لاثم بالتاخير لانه ترك للواجب وهو خلاف
 واجيب بان هذا انما يتحقق حجة على من خصص الوقت بالاول ونحن لا نقول به بل الوقت هو الكل فلو اتى بالوجوب
 اي جزء من الوقت كان اذ اعاد الاثم بالتاخير وبالحجة فوجب الموسع على سبيل التخيير فكما ان جميع الخصال في الوجوب
 يتصف بالوجوب بمعنى انه لا يجب القاع الجميع ولا تركه بل يكلف اتيان ما شاء منها فكذا هي هنا لا يجب اتيان الواجب
 الموسع في جميع اجزاء الوقت ولا تركه فيها بل يكلف اتيان في اي جزء يشاء في اشخاص اجزاء الوقت المتخالفة بشخصها
 المتحدة مستحقة اي في الوقفية الا انه فرق في التخيير في الشاين ان التخيير في الموسع بين اجزاء الوقت وفي التخيير بين
 الفعل واليقين يتعلق الوجوب في انحصار الجزئيات المتخالفة بالحقائق وفي الموسع الجزئيات المتفقة بالحقيقة وكلاهما
 وقت الموسع بمراعى اي برأى في الوقت فان بقي التكليف على صفة التكليف الى آخر الوقت كان مآلى به حيا
 وان افضلا كما ذكرتم في الحاشية فتعلموا في نقل مذنب الكرخي على وجوه ثلثة نقل بان مذنبه ان الصلوة الواقعة
 في الاول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي آخره وهو على صفة التكليف كان مآله واجبا وان لم يبق عليها
 كان نقلا وقيل بل مذنبه ان ادرك آخر الوقت وهو مكلف كان مآله نقلا مسقطا للفرص والا كان فوضا
 وقيل بل مذنبه ان الصلوة يعلم وجوبها باحدثين اما بان تفعل او بان يفتق وتبها وهذه الاختلاف
 اوردها العلامة طاب ثراه في النهاية وقصر الفخرى والحاجبي على الاول وقونا فرائض يمكن تنزيله على كل من الوجوه
 الثلاثة بل احزاب البطالي يعني ان المذنب السكتة كلها باطله ونحن ان الواجب في الموسع اتيانه في احد
 الاشخاص اي شخص اجزاء الوقت مما يثبت بالحقيقة في الوقفية المتمايزة اي المتخالفة بشخصها بالوقت

والحاصل ان اتيان الواجب الموش واجب في كل جزء من اجزاء الوقت التي هي متحدة بالحقيقة في الوقته ومختلفة في اجزائها
 متى اتفق ان الواجب فيها كما مر مفصلا من الدليل على ما قلنا ان الامور الواردة في الواجب الموش ليس فيها تقييد بأول
 الوقت او وسطه او آخره ولا بجزء من اجزائه المعينة بل بظاهرها في تخصيص يعطى تساوي نسبة الفعل الى جميع اجزاء
 الوقت والى هذا اشار المصنف بقوله لا طلاق الامر الورود من الشارع به اي باتيان الواجب من غير تفصيل
 بجزء من اجزاء الوقت كما في قوله نعم انم الصلوة ليدلوك الشمس الى غسق الليل فان الآية الشريفة بظاهرها تدل
 على ان وقت الظهر من اول الزوال كما هو المراد من الدلوك الى وقت الغروب سواء اريد من الغسق ذهاب الشمس
 او نصف الليل لانعقاد الاجماع على عدم جواز فعلها بعد الغروب ولا تصرح فيها بأول الوقت او وسطه او آخره وان
 اريد بها تطبيق اول جزء من الصلوة بأول جزء من الوقت لطبق آخره او بذكر الصلوة من الظاهر الى الغروب
 فكلها باقيا ان عقلا الاستلزامية التكليف بالاطلاق مع كونها خلاف الاجماع او اريد بها زمان معين عند الله تعالى
 عندنا فهو ايضا خطاب بالمجهول وتكليف بالاطلاق فتعين ان المراد بالآية هو تأخير بين الزمان من زوال الى الغروب
 وهو المطلوب وفي الصلوة بالتحليل ان يكون المراد بها وقت الصلوة وقسمنا عندنا ثم قد بينه قبل ذلك او بينه
 الحاجة فلا يلزم حمل ولا قبح فلا يتم الاستدلال بها على الوسعة اقول لو بين الله نعم الوقت قبل ذلك لا بد ان يطرح
 البني عليه كما يدل قضية البعثة وزوال الكتاب عليه وان طلع فلا بد عليه البيان لنا آياته وهو لم يبين لنا آياته
 من وسعة الوقت كما يدل عليه الاخبار فحصل المطلوب واما البيان في الاستقبال وقت الحاجة فلان نعم لان وقت
 كان حين الامر باتيان الصلوة والتأخير عنه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال فالمراد بالآية بحسب الظاهر هو تأخير
 بين اجزاء الوقت مضافا الى انعقاد الاجماع على عدم جواز التأخير عن الغروب فتدبر وعدم الاثم في التأخير
 يعني لا يثم المكلف لو اقر في اداء الصلوة الى آخر الوقت فلو كان الوقت هو الاول لا ثم المكلف باتيان في آخر
 الوقت واللازم باطل اجماعا فكذا المزموم هذا البطلان لما ذهب اليه بعض الشافعية فان قيل لعلمهم لا يقولون لعدم
 المعصية في التأخير واما القول به لارباب الوسعة كما قال الشارع حمد الله به اقول فيرو عليه ان قولهم ذلك خلاف الاجماع
 فلا يعبأ به فاعلم وان الصلوة قبل الوقت يعني الصلوة قبل الوقت باطله فلو كان الوقت آخره كان
 الصلوة قبل الآخر قبل الوقت فتكون باطله وهو خلاف الاجماع فدار على ما مال اليه بعض الحنفية وفيه ان اتيان الواجب
 قبل الوقت نفل مسقط للمفرض كتحريم الزكوة والوضوء قبل الوقت كغسل الجمعة في الخميس لا تقديمه مثل تقديم الظهر
 على الزوال حتى يبطل الصلوة وفيه ما فيه نعم انما يكون الواجب موسعا ومضيقا كذا مستحب ايضا موش كصلوة الليل

ن
 سحر

وخل المجبة والعمرة في كل شهر مضيق كصوم رجب وشعبان وغير ذلك من الصيام الموقفة المستحقة تمامه متعلقة
بالواجب الموسع وفي بعض الشئ من ترتيب وفي بعض فصل الشيخ ابو جعفر الطوسي والسيد المرتضى روح الله
روحهما على التحليل الى الضيق اي ضيق الوقت بين الفعل اي فعل الواجب والعزم عليه اي على ذلك
الفعل الواجب حاصله ان الشيخ والمرضى رضي الله عنهما قال ببدلية العزم بمعنى ان المكلف مخير في الواجب المستحب
بين ان يفعل بدو تركه ولا يغير عليه بدلا من الفعل الى ان يتحقق وقته فيجب عليه اتيان الواجب دون العزم
الذي هو بدل الواجب ووافقهما اي الشيخ والمرضى على وجوب العزم بدلا من الواجب الواجب المكارم ابن
زهورا وقاضي سعد الدين ابن البترائج من الامامية والقاضي ابو بكر الباقلاني من العامة وجماعة من المعتزلة
واكثر الشافعية والمتكلمين واختاره المصنف به ايضا حيث قال وهو قوي وفيه ضعف كما ستعرف خلافا
فالمحقق الى القاسم نجم الدين ابن سعيد صاحب الشرايع والعلامة الحلي اجلهما الله راجعا الى انهما
فانهم نقوا بدلية العزم وقالوا ان الواجب نفس الفعل موسعا دون العزم عليه وهو ما ذهب كثير من علماء المعتزلة وبعض الشافعية
والبيضاوي وهو الاقرب وفاقا للمعالم والقوانين والضوابط وغير العدم الدليل على وجوب العزم من الكتاب والسنة
مع اصل العدم ايضا القول ببدلية العزم لا يخلو من التكليف الصيرفي بآية نفى العسر والحرج وسائر أدلة من مخالفا
مدخولة وتسمعه اتفاقا استدلل المصنف على ما اختاره من وجوب العزم لقوله لنا على بدلية العزم عن الفعل خلوا تركه
اي ترك فعل الواجب عن بدل متعلق بالخلو لا الشك في الفجائية اي في الموت المفجائية ولا الشك على المكلف تركه
فيخرج الواجب عن تعريف الوجوب حاصله ان المكلف لو ترك الواجب في اول الوقت مع تذكره ولم يغيره على
اتيانه في ثاني الوقت فمات موتا فجائية فذا اثم عليه تركه لان الواجب كان موسعا جائزا للترك وليس له بدل حتى يقع
انه ترك البديل ولو اصرار اثم عليه ترك الواجب بدون حصول الاثم فيخرج عن حد الوجوب لانه لا يتحقق تاركه لا الى بدل الاثم
وهنا الشك لا الى بدل الاثم متحقق الاثم وفيه ان الواجب لا يتحقق تاركه الا اذا كان الترك اختيارا او ههنا الترك
اضطرا لا ان المكلف كان غائبا بسلامته وبقائه الى آخر الوقت ومات فجائية مع عدم قتل الموت فذا اثم عليه تركه
اختيارا فخرج عن حد الوجوب وحصول الاختيار قبل الفجائية لا الوجوب الاثم تركه لكونه جائزا للترك مع طين السلامة
آخر الوقت والافعال لزوم تساوي الفعل الواجب قبل الوقت وفيه حاصلا انه لو لم يكن العزم بدلا من
انه كما كان الواجب قبل الوقت جائزا للترك لا الى بدل كذا يكون في الوقت ايضا جائزا للترك لا الى بدل فيكون فعل الواجب
في الوقت وقبله مساويا فيخرج عن الوجوب وفيه ان الفرق بوجه شتى منها ان قبل الوقت لا يجوز الفصل وبعده يجوز

ومما ان الفعل بعد الوقت ليد اعتدلا وقتله لا ومنها قبل الوقت العزم لا الوجوب الزم الترك في الوقت الذي
 تحته الشارع وجوب الزم فلم يثبت المساواة في كل الوجوه وفي بعضها لا يضر كما ان المندوب له نوع مشاركة للوجوب
 واوردنا اى الذين نقول البدلية لغرم بوجوه منها اقتضاه البدلية المستغرقة بالنصب على مفعولية الاقتضاه
 يعنى على تقدير كون الغرم بدلا للواجب يلزم سقوط الواجب بالكتابة لو غرم على فعله لان فعل البدل يسقط الفعل للمبدل
 عنه كما في خصال الكفارة اتيان احد لم يسقط للآخر ومنها خلوا الامر عنها اى عن البدلية فتستحق البدلية اى ان
 الامر بدلفعل الوجوب ليس فيه تعرض لبدلية بل غرم بل ظاهرة في ابدلية ومنها القطع بانثال المصلحة لا من جهتها
 اى من جهة البدلية حاصل ان القطع حاصل بان المصلحة مثلا يصلى بالنظر في انشاء الوقت وهو مثل الامر كما ليس له خيال بان
 اعتدالى بالنظر من جهة انه يدل عن الواجب الذي هو الغرم فلو كان الغرم بدلا لم يتحمل المصلحة بالنظر بان اعتداله بمن جهة بدلية
 للغرم كما في خصال الكفارة يمتثل باحد من جهة انه يدل للآخر والجواب عن الايراد ان الثلثة المسطورة اما عن الاول
 فهو انها اى البدلية عن فعله اى فعل الواجب في كل جزء من اجزاء الوقت قبل الضيق اى قبل ضيق الوقت
 لا مطلقا من اوله الى آخره حاصل ان الغرم يدل بالمعنى وقت الواجب اما اذا ضيق الوقت زال البدلية وجوب
 الفعل نفسه بدون البدل فكيف يلزم على القول ببدلية الغرم سقوط الواجب راسا وفيه انه مجرد الدعوى ومن اى يستفاد
 الغرم يدل بدلية الى ضيق الوقت فاذا تضيق فليقم البدلية والجواب عن الثاني ما اشار اليه بقوله وخلوا اى خلوا الامر عنها اى عن البدلية لا يمنع
 ثبوتها اى البدلية حاصله وان لم يرد الامر ببدلية الغرم لكن عدم الورد ولا يلزم عدم ثبوت البدلية لجزا ثبوتها بدليل آخر فمدان من
 دلالة لا يثبت البدلية والدليلان السابقان مدخلان فكيف يثبت البدلية مع حمل الغرم والجواب عن الايراد الثالث ما وصى
 اليه بقوله والبدل كذا هنا وهو الغرم قاله مسبب عن تركه مبدل له الواجب اصالته حاصله ان البدل الذي
 هو الغرم ليس بهما مثل البدل في الواجب التخييري كخصال الكفارة كما انه ليس بهما التخييري بين الفعل والغرم اعتداء
 حتى يمتثل الخمسة من جهة البدلية بل الواجب بالاصالة وابتداء على المكلف الصلوة مثلا لكن ان تركها فيجب عليه غرم
 في ثانيا الحال فصار البدل تابعا مستتبنا وسببه ترك الواجب الا ان الذي هو البدل منه كتحصيل الظن اى كبدلية كتحصيل
 الظن بوقوع الواجب الكفالى عند تركه اى الكفالى يعنى كما ان الكفالى كالصلوة على الميت واجب بالاصالة
 لكن لو ترك لم يخرج عن حدة التكليف الا ان يحصل الظن بوقوعه فتحصيل الظن والصلوة على الميت ليسا وجبين
 ابتداء حتى يكون الاثقال بالصلوة من جهة انها بدل تحصيل الظن بل الواجب اصالته هو بصلوة وتحصيل الظن
 سابق مسبب لتركها وفيه وفيه وقد يجاب عن كل الايراد بان ثبوت البدلية لا يقتضيه قصد الفعل من جهتها ولما كان

الطلاق البديل على التتابع والمستتب غير متتابع فباب عنه بقوله ولا مشاحة في الإطلاق البديل على مثله
 أي مثل التتابع والمستتب وإنما لم يكن معهودا عندهم وكون العزم من أحكام الأيمان لا ينافي بدلية أي بدلية
 العزم في وقت هذا جواب عن نفى بدلية العزم بانه من أحكام الأيمان لأن المؤمن أن يعزم على كل فعل واجب
 أجمالا وتفصيلا واختصاص له بالواجب الموسع والامتناع الوقت والامتناع به بدل للواجب فاجاب عنه بان
 كونه من أحكام الأيمان لا ينافي كونه بدلا في وقت فباعتبار كونه من أحكام الأيمان واجب بالامتناع وباعتبار ترك
 الواجب في الوقت بدل منه هذا الحق ما سمعت منّا تفتيحه متعلق بالواجب الموسع وأعلم أن الموسع قسمان محذور وكما
 اليمين غير محذورة وكما وقته المحرّج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق فالأول تنصيق بتفتيق وقته كطائفة تنصيقان
 الموت بعد ذلك الوقت ولم يبق له ترك على الواجب بعده ومع هذا الظن ترك الواجب في الوقت الذي هو فيه وفي كل حين عدم تمكن على العمل
 فمن ظن في وقت الواجب أنه يموت بعد ذلك الوقت ولم يبق له ترك على الواجب بعده ومع هذا الظن ترك الواجب في وقت الذي هو فيه ولم يأت به
 حتى وقع ما ظن أنه مات في الوقت فمضوا ولم يبق له ترك على الواجب في ذلك الظان عاص ترك الواجب جماعا لأن مضوا المنصون طاعة لا وقت له
 ترك الواجب ما دفع إلى ما بيننا من المنصف حر بقوله ظان الموت في جزء من الوقت أي وقت الواجب يقع يحصيه بتركه أي ترك ذلك
 الواجب اتفاقا قبله والنظر في متعلق بالترك أي قبل ذلك الوقت الذي ظن الموت فيه أن مات في
 ذلك الوقت المنظون وإن بقي أي الظان والوقت المنظون فيه الموت كطائفة ما صله أنه ظن الموت في الوقت
 وعدم تمكن على الفعل مع ذلك ترك الواجب بغير خلاف ظنه بانه مات في الوقت المنظون فيه الموت ولم يحصل له عدم
 التمكن فهل سبب ترك أم لا قال نفى العصيان لشدة الإصرار العصيان لأن العمل بالتكليف على الظن وقد
 خالفه فقد صار عاصيا ومن هذا القبيل من وثى امرأة بمنزلة أنها اجنبية فظهر أنها زوجته لو شرب خلا الظن أنه خفيها
 حل فحصل له العصيان بمقتضى ظنه وانقضى في عصيان صاحب القومين على الله تعالى وبغض الشرائع والمصنف أيضا في الوقت
 حيث قال والإصرار العصيان كما هو مختار العلامة في النهاية لأنه ترك ما وجب عليه بحسب الظن الذي هو ما تكليف
 وهو أي الفعل الذي أتى به في هذا الوقت المنظون بعد تركه حين الظن أنه لو قوه في الوقت صدق حد الادعاء عليه
 ولا عبرة بالظن بعد انكشاف غشاه وهو مختار العلامة والغزالي المحققين وقال القاضي أبو بكر الباقلا في أن الفعل
 المدكور قضاء لأن وقته شرعا بمقتضى كسب ظنه وهذا وقع بعد وقته بحسب ظنه وفيه أن الظن قد انكشف غشاه فلا عبرة به
 أولا تأييده في خروج الوقت المقدر بشرعا والأصل أيضا يقتضي بقاءه على ما كان ما لم يمنع مانع على أنه يلزم عليه حكم القضاء
 على الصلاة التي وقعت قبل الوقت بظن الوقت وبعده انكشف غشاه والظن وفي الوقت أو لا تأييده أنها لا تأييده

وظائف السلامة الـ آخر الوقت بحسب العادة ان مات فجأة ففقد عاص فيها اي فيما وقتها
او المحذور والحاصل ان من طعن السلامة الى آخر الوقت بحسب العادة ولم يفعل الواجب لظن انه يفعل
في الوقت كونه موضعاً ومات موت الفجأة في الوقت الذي طعن السلامة فيه فهو غير عاص بترك ذلك الواجب
سواء فيه الواجب المحذور كالصلاة وغير المحذور كالجمعة وصلاة الزلزلة وقرئ الحاجي بان طعن السلامة ان
فجأة فهو غير عاص فيما وقتها غير عاص فيما وقتها المحذور وتحكم دعوى بلا دليل لان التقيضه عدم العصيان فيما وقتها
فواجب فيما وقتها غير محذور وايضا فصل الواجب الكفائي ما هو واجب على الجميع وليسقط من الكل بفعل البعض
لان الغرض المقصود بحصول الفعل لا يتعلق الغرض بحصوله عن كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي واداره
في جوارده عقلا ووقوع شرعا كالحج والمقصود منه حفظ الاسلام وازالة الكفار وصلاة الميت المقصود منها احترام الميت قطعا
متعلق بقوله لفعل البعض يعني يسقط عن الكل متى حصل القطع لفعل البعض او الظن بشرعي لفعله كما اشار اليه بقوله او ظنا
شرعيا مثل شهادة العدلين ونحوه ويطبق الظن لا الوجوب المسقوط ولم يتردد بالشرعي وقام القول فيه لطلب من
ثم انهم اختلفوا في ان الواجب الكفائي هل هو واجب على كل واحد من المكلفين او على المجموع من حيث هو مجموع او على
التفصيلين وذهب الى كل واحد من ذلك اكثر على الاول وهو الحق واختاره الماتن حيث رد القول بالوجوب على البعض كما قال
ووجوبه اي الكفائي على البعض كبعض الشافعية اي كما هو متعارف بين الشافعية بيفيه اي الوجوب على البعض كاجماع
على تأييم الكل بتركه اي الكفائي والحاصل انه قد انعقد الاجماع على انه لو ترك الكفائي فقد اثم كل واحد من المكلفين
لو كان الواجب على البعض فلما سمعوا اثم الجميع فقد ثبت باتفاق انهم الواجب على الكل واما السقوط عنهم بفعل البعض
ايضا وجوب على الواجب على البعض فوجوب الاول انه لو كان الواجب على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه اولا ما عرفت
ان الغرض بوجوب حصول الفعل وقد حصل بفعل البعض فسقط الواجب عن الكل وثانيا انه استبعاد بحت او شبهه كحرم
الواجبات العينية ايضا كاستقاط دين رجل باء او متبرع عنه ولم يتعرض المصنف بجواب هذه الحجة لطائفة ضعفت الثاني
كما يجوز الامر بواجبهم كما في خصال الكفارة يجوز الامر ببعض المبيهم فان المانع لا امر هو الا بهام فلما انه عد لغواني الام
بواجبهم كذلك يعتد لغواني الامر ببعض المبيهم فاما بانه لا يثم غير المعين اي المكلف غير المعين اي المكلف
بجوارف التأنيم بخلافه اي يجب غير المعين جازمه ان الا بهام الواقع في الامر ببعض المبيهم ليهام في المكلف اخيرا
وهو مانع من الامر به لان تأنيم المكلف المبيهم وجعله موزع والعقاب غير معقول واما الا بهام من
الامر بواجبهم كما في خصال الكفارات فهو ا بهام في المكلف بغير المعين وهو ليس مانعا من الامر به فان فيه تأنيما

المكلف بالغير المصير فقياس لحد الابهام على الآخر قياس مع الفارق على انه لا معنى بتأثير الكل بسبب ترك البعض المصير لاجل
على شخص بسبب عصيان شخص آخر يدعي البطالة الثالث قوله تعقلوا لانهم من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذ ارجوا اليهم لعلمهم حتى يرون فالآية صريحة في وجوب النظر على بعض مبهم وهو طائفة غير معينة فاجاب
عنه بقوله ويراد بالآية النظر والله اعلم سقوط الوجوب بهما في بعض الطائفة عن الكل حاصل ان المراد
بالآية ان الوجوب يسقط بنظر الطائفة عن جميع المكلفين وليس المراد معناه الظاهر من وجوب النظر على طائفة غير
جمعا بين الدليلين لان الاجماع على تأييد الكل تركه يدل على وجوبه على كل واحد واحد فلو حمل الآية على وجوب البعض
المعين سبيل الاجماع ولو حمل الآية على سقوط الوجوب عن الكل فكأنه وليا ايضا على ما قلنا فحملنا ما عليه جمعا بين
الدليلين على ان ارادة الطائفة الغير المعينة من الآية يستلزم وجوب التفقه على الجميع ولا يخفى ما فيه من خذلان نظام
العالم والعسر والرجح واجتراح الوجود المجموع من حيث هو مجموع بانه لو كان الوجوب على كل واحد لكان يهبط عن الباقيين
رفع الطلب بعد تحققه فيكون تخافيقه في خطاب جديد ولا خطاب فلانسخ فلما سقط عن الباقيين خلاف الايجاب على
من حيث موافقة مقتضى الايجاب على كل واحد ويكون التأنيم للجميع بالآية وكل واحد بالعرض واجب عنه بان سقط
الاخر قبل الاول فيكون بخلافه كالتقاء علت الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل لفعل البعض ولهذا انما يسقط
الى البعض واجيب ايضا بانه لو لم يكن الوجوب متعلقا بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب فحصل الوجوب
المخبر ما عين له الشارع بدلا من غير نوعه اختيارا فخرج عن التعريف بالتعيين انما بقوله ما عين له
الشارع احتراق الميت فان الاحتراق وان كان سقطا لا غسل وقائم مقامه في برائة الذميمة لكن ما عين له
بدلا له بل هو لا يتلغى غسل فغيره ان سقط فخرج الوجوب ولا وجوب للغسل من احتراق الميت بل الوجوب مقصور على
صلاحية الغسل وايضا لا نقا ان الاحتراق بل الغسل فالتعريف احتراز بابل داخل في اصل التعريف والقول بعد ما احتراز
اليه كما لو تم نظام كلام الشارع استدل بالايضا به قتال وبالتالي اى قوله من غير نوعه خرج صوم المسافر فان له مكان
بدلا معتقنا وهو الصوم في محض مبنية القضاء عوضا عما فات في السفر كما قال سبحانه ومن كان منكم مرضيا او على سفر فعدة من ايام
اخره فليكن بدل البذل من نوع ما فات والوجوب الموضع خرج ايضا بذلك التعريف ان ايتا في جز من اجزاء الوقت
واكان بدلا من ايتا في جز الآخر لكان البذل والبدل منه من نوع واحد فانهم خرج به الواجب الكفائي
فان فعل البعض المكلف به وان كان بدلا عن فعل بعض آخر لكنه من نوع واحد وخرج بالاختيار اى التعبد الاخير وهو
الصوم ونحوه كصوم بدل الهدي فان الصوم وان كان له بدل معين من الشارع من غير نوعه وهو التيمم وكذا الصوم في

وان كان بدلا للهدى كنهاليسا بالا اختيار بل بالاضطرار واعلم انه لا خلاف في ورود الامر بالواجب المحترق لكنهم جعلوا
في ان الواجب ما قبل هو كل او البعض فلا ائتمه وجمهور المعتزلة على ان الواجب من بين الامور المحترقة كل واحد منها على
البديل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجب الاضلال بالجميع واتي منها فعل كان واجبا بالاصالة لا ان يكون بدلا عما هو الواجب
والاشاعة على ان الواجب احد الابدال لا بعينه قيل ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل البعض نقل هذا عن بعض المعتزلة وسيد
المرقسي و الشيخ اسكنها الله في ابي علي بن قتيب ان الواجب واحد معين عند الله لا يختلف لكنه يسقط بفعله وبفعل الآخر
لان الآخر نقل حينئذ ولا يستبعد في سقوط الواجب بالنقل ونسب هذا ايضا الى المعتزلة قيل الواجب معين عند الله
غير معين عندنا بخياره المكلف فهو واجب عليه يسمى هذا القول بالقول التزام لان الاشاعة ينسبونها الى المعتزلة واتي
الى الاشاعة فتدور في المزاومة في المختار عند المصنف هو الاول والدليل عليه ان الواجب امر من بين الامور خارجة
عن مقتضى الاستبعاد في ان يقول السيد عبده اوجب عليك فعلا من هذه الامور بحيث لا يجوز لك فعلها باجماع ولا تركها كالبديل كما نقل في الامور
مخافا بقولهم ففارة طعام عشرة مساكين من اوسط الطريق عليكم لو كنتم او تحرير رقبة فالتزامه بظاهر ما يدل على ان الواجب احد الامور الخارجة
والتحرير فصار العقل مؤيدا بالنقل فيجب عمله على الظاهر لا تاويل واما ما يستدل به المصنف بقوله وجوب الكل في الخير حال
كونه مائة طالبا في خمسة الخويل بالبعض يعني القول بان الواجب يتعلق بالجميع ويسقط بفعل بعض منها او واحد
معين عند الله يعني الواجب يتعلق باحد معين عند الله سبحانه سواء اختلف وجوبه بسبب اختيار المكلف او لم يختلف
ينفع المختار للجميع عليه خبر بقوله وجوب الكل الخ حاصل ان الاجماع ثابت على التخيير في المكلف به فلو كان
الواجب هو الكل ويسقط بفعل بعض او الواجب هو الواحد المعين عند الله فيجب على المكلف اتيان كل
الواجب فليسبق التخيير الجمع عليه لانه انما يحصل فيما يتعلق الواجب بالاشياء المتعددة وكلها مبنية
للجميع عليه فهو باطل فالنظام الباقية باطلة وتعين الواجب بالواحد المسمى فيما نقل عن قول السيد المرقسي
في الذريعة بان النزاع في ان الواجب هو الواحد المسمى من امور معينة لا الواجب هو الكل ويسقط بفعل بعض
تعارض نقل فان مرجعا الى معنى واحد فان من يقول بوجوب الكل يقول ان جملة الواجب ثابتة ثلثت في خصال الكفارة
بعضه ان الله لم يقد علم ان كل واحد منها يقوم مقام صاحبه في كونه محله ولفظ المكلف فاعلمنا ذلك وخيرنا في
المخالف ايضا موافق في ذلك القول ويقول مع ذلك ان الواجب واحد للعبية ولم يدرع ان الواحد الغير المعين
واجب ما عداه من الامور لم ثبت له صفة الواجب فانه لم ينسب اليه واجب مع فساد في نفسه لانه لو كان كذلك
لما كان من طرق التكليف ان علينا الله انما جعل الواجب يحصل لنا لا لغيرنا بين الواجب وغيره متى لم يفعل

مختلفا على ما لا يدل عليه وهو غير جائز قلنا نزاع الافي اللفظ وقد تعلقن بذلك اشار لمسند على انما حيث قلنا اقول وان
الاجماع على التحريم اريد به الاتفاق على ان المختلف محرم في اداء ما هو واجب عليه بان يوقعه في اي فردا من افراد هذا
الواجب بان يكون الواجب عليه الكل او الفرد لمسه التحريم في الخصوصيات المعينة قلعه يمنع فانه فرع القول لوجوب
الواحد الغير المعين والمنكر دون عليه وان اريد بالتحريم التوسعة على الكل وخروجه عن عمدة التكليفات
اللبعض اي بعض كان فمسلم والا قول الثلثة لا يفي التحريم بهذا المعنى انتهى فان على القول بوجوب الجميع والافراد ففعل
البعض يعني التحريم المحج عليه بان ياتي في نقل كلام سيدنا في ذكرهم ان الكلامين وان كانا باطاسرهما مخالفين لكن حينئذ
والثبوت السام مرجع مفادها الى معنى واحد فهو النزاع الى اللفظ فاما في غير ان العالمين بوجوب الجميع يسقط بفعل البعض
احتجوا بوجوه الاول ان الواحد الغير المعين مجهول وكل مجهول لا يكلف به فاولا واحد الغير المعين لا يكلف به فثبت ان علم التكليف
بالتكليف به واجب والينا غير المعين محتمل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وسجل وقوعه التكليف به مع انه لا قال بان التحريم
تكليف بالحال واجيب عنه بوجوه الاول انه منقوض بالوجوب التحريم فان الطبيعة الكلية ليست متعينة الا بعد الوجوب فليس
ان يكون جميع الافراد واجبة يسقط بفعل البعض لم يقل به احد والثاني ان غير المعين ليس مجهولا مطلقا ولا من وجوبه المطلوب
وجوده وان كان غير معين باعتبار ما صدق عليه اثنان ما اشار بقوله والتكليف بالحال البقاء غير معين حاصل
للتكليف انما يكون محال لا يكلف بالبقاء وهو مفقود بقدر عدم تعيينه في الخارج وفيما نحن فيه ليس كذلك لان فيه تكليف به مستمرا
لا يشترط شيئا او الفرد المنتشر بالبقاء في ضمن آية خصوصية شأنا الواجب في التحريم احدا لا بدال الصاوق بالرفق
صفة احدا لا بدال على ايتها شاء او الواجب يحصل لكل كالكفارة في اتيانها من خيرية بفعلة في كمال ان يكون متممة
الجواب السابق اجواب استدلاله الثاني بان وجوب واحد منهم والتحريم في متان حاصل الجواب ان الواجب افراد المنتشر
والمهية الكلية التحريم في الخصوصيات المعينة فتعلق الواجب بشي والتحريم في آخره فلا يلزم الاتحاد كما في الكفارة الواجب
تحصيل الكل في ضمن خبرنا من الاتفاق والاعام والكسوة فالوجوب قد تعلق بالكل والتحريم في خبرنا به بحيث انه اي منها
فعل خرج عن عموم التكليف اثنان من استدلالهم على وجوب الجميع ويسقط بفعل البعض انه كالوجوب الكفائي فكما فيه الوجوب
على الكل ويسقط بفعل البعض كذا بهما الواجب على الجميع ويسقط بفعل البعض قياسا على الكفائي والواجب مشتركهما في الوجوب
اليسقط بفعل البعض وورود بعض لفظ التحريم لا ينافي عموم الوجوب للجميع ويسقط بفعل البعض قياسا على قوله والاجماع على
ما يتم الكل بترك الكفائي فادق حاصله ان الاجماع منعقد على انه لو ترك الكفائي لانهم جميع بخلاف الواجب التحريم فان فيه لو ترك
الجميع يانهم من هو مكلف به لا غير فقياسا على اخرها على مع الفارق وهو ما يتم الكل فثبت برسنتان في التدبیر لمباح

الاولى المتدوب ويسمى بالتسلخ واستحب لسنه والنافعة والمرغب والاحسان ايضا غير مأمور به حقيقة بل
يتفرض على هذه المسئلة لو نذر ان ياتي بصلوة مأمور بها فحل يحصل برأيه الذمة بالصلوة النافعة ام لا وفقا للعلامة اكلى علم
الله فاراكرامة والكركشي والرازي هو ابو بكر الرازي من اصحاب ابى حنيفة والآخرى اى فخر الدين الرازي من شافعية لنا
على كون المتدوب غير مأمور به حقيقة ان الآخر اى صيغة فعل لا لفظ الامر كما قال مولانا الصالح لان ما يحكى من المصنف
هو ان صيغة الامر للوجوب لا لفظه فظهر ان صيغة حقيقة للوجوب ومجازا في غيره كما ينبغي في الفصل الاول من المنهج الثالث
فلم يكن المتدوب مأمورا به حقيقة بل لم يكن كونه الشئ الواحد واجبا ومندوبا من جهة واحدة
وهو اجتماع الصفتين والحاجي وموافقا لخالقنا في الدعوى وقالوا انه مأمور به حقيقة
ووافقونا في الدليل وهو ان الامر للوجوب حقيقة وهذا محجب مستلوا على ان المتدوب مأمور به حقيقة بالله
اى المتدوب طاعة اجماعا وحكى اى الطاعة فعل المأمور به ينتج فالمتدوب فعل المأمور به وثانيا بالله اى المتدوب
الاحكام لاقسام اى اقسام الامر فانه منقسم الى واجب وتدب وكلها هو اقسام الامر فهو مأمور به لا اعتبار بتقسيم في
الاقسام فيكون المتدوب مأمورا به واجبا من بين الدليلين بقوله فان ارادوا بقولهم في الدليل الاول الطاعة فعل
مأمور به في الدليل الثاني ان المتدوب اقسام الامر الحقيقة اى ان الطاعة فعل المأمور به بالحقيقة وكذا المتدوب احد
اقسام الامر بالحقيقة منعنا كلية الكبرى وهى في الدليل الاول كل طاعة فعل مأمور به في الثاني كلما هو اقسام الامر فهو
وجب المنع في الاول ان بعض الطاعات ليس فعل المأمور به بل فعل المتدوب وفي الثاني ان الاباحة والتشديد من اقسام الامر
وليس كل منهما مأمور به حقيقة فتأمل او ارادوا في الدليل الاول والثاني بقولهم الطاعة فعل المأمور به و
المتدوب اقسام الامر المعنى الاعم من ان يكون مأمورا به حقيقة او مجازا فانه لم ينفعهم ذلك اذ
يكون الدليل عاما وللدعى خاصا والدليل العام لا يثبت المدعى الخاص لمسئلة الثانية اختلف في ان المباح هل
لما نهى المحرام من الاحكام لولا بل الجنس هو الحكم والاحكام خمسة مندرجة تحتها وشار اليه المصنف حيث قال قيل التقا
الحاجي وصاحب مجمع الجوامع المباح ليس جنسا لما عدل الحرام من الاحكام كما قد يظن من تمته اقبيل والدليل
عليه قول المصنف لزوم خلو النوع كالواجب والمتدوب مثلا عما هو من حقيقة الجنس الذي هو المهيول وهو
التساوى ضمير موراجع الى قوله ما في لفظه عما حاصله ان المباح لو كان جنسا لما عدل الحرام من الاحكام لكان كل
من الواجب والمتدوب والمكروه نوعا للمباح ولا بد ان يتحقق في النوع حقيقة الجنس فلا بد ان يتحقق في كل من الواجب
والمندوب والمكروه حقيقة المباح وحقيقة التساوى بين الفعل والترك فلا يكون الواجب واجبا ولا مندوبا

ولا المكروه مكرها اذ ليس فيها مساوات بين الفعل والترك فجنسية المباح باطله وتوابعهم هو اى جنس الاحكام المالك
فيه اى فى هذا القول غفلة عن فصله اى فصل المباح حاصله انه جواب عن استلزامهم على جنسية المباح للاحكام
ان المباح حقيقة الاذن وجنس الاحكام هو الاذن لما نحصله في الواجب واخره قاطبة واجاب عنه بان فى هذا القول غفلة
فصل المباح فان حقيقة المباح هو الاذن مع التساوى فى الفعل والترك لا الاذن فقط فوجود الاذن فى الاحكام ليس وجود
حقيقة الجنس فيها قال العلامة على الله مقامه فى النهاية ان النزاع لفظى لان المباح ان معنى به المخرج فى فعله وجنس
للموجب والمباح بالمعنى الخاص المقابل للواجب وان معنى به المخرج فى فعله وتركه فهو مضاد وبما بين الواجب انتهى وهو كلام
قال المصنف بعد نقل ما ذكرناه من العلامة وبما تلوناه ليظهر ان تدوين القوم هذه المسئلة ليس على ما ينبغي ونحن انما نورد
للمتنبية على ما فيها كما يظهر من تصويرها بلفظ قيل انتهى فصل عرق المتكلمون صحيح العبادة ما وافق الشريعة
اى عبادة اذيت حسب ما امره الشارع سواء اسقطت القضاء او لا يقعها المتكلمون انها صحيحة وعرق الفقهاء
صحيح العبادة بانه ما اى عبادة اسقطت فعلها القضاء اى قضاء تلك العبادة ونقض عكسه اى عكس
تعريف الفقهاء بصحة العيد فان صلوة العيد صحيحة لا يصدق عليها ما اسقط القضاء او لا قضاء الصلوة
العيد مع انها صحيحة وهذا الانتفاض العكس ان بقى تعريف الفقهاء على ظاهره ولعل لاول احوالنا من
قولهم ما اسقط القضاء ان يكون له قضاء الصلوة ونقض طردا اى طرد التعريف بفاسدته اى اى صلوة
العيد فاسدة ان وكل التعريف بان المراد ما اسقط القضاء ما اسقط وجوب القضاء فدخل صحة العيد فانها
لا قضاء لها حتى يسقط وجوبها لكن على هذا يصدق التعريف على فاسدة العيد فانها ايضا ما اسقط وجوب القضاء
او المفروض انها لا يمتنع لها مطلقا فكون الصلوة الفاسدة صحيحة فلا يمتنع المحذور فيها ان المراد بالاسقاط اعم من
ان يكون تحقيقا او تهديرا فليجوز ان لو كان هناك قضاء لا اسقطوا الا فلا تلزم الطرد والعكس وثمرته الخلاف بين الفقهاء
المتكلمين يظهر من الصلوة بغير الطهارة اذا طهر خلافه اى خلاف الظن بغيره من صلى بظن انه طاهر وبعد فراغ
الصلوة ظهر خلاف ذلك لظن بانه ما كان طاهرا فانه هذه الصلوة صحيحة على مذاهب المتكلمين فانه صلى على ذوق الشارع كونه
ما رواه بالتعب لظنه وان وجب قضائها عليه امر جديد باطله على مذاهب الفقهاء لان صلواته لم يسقط القضاء بل قضائها
واجب عليه ايضا فيفرع عليه ان من نذر باعطاء درهم من صلى صلوة صحيحة فخل بغيره فتمت باعطاء الدرهم من صلى بظن
الطهارة ثم ظهر له كونه فاق الطهارة فعلى الاول بغيره فتمت لان تلك الصلوة وقعت حسب ما امر به الشارع وعلى الثاني
لا يبرؤ منه لانها ليست مسقطه للقضاء وصحيح العقود والايقاعات عند الفرقين ما يتوجب عليه الاثر

الشرعي فالبيع الصحيح ما يترتب عليه الاثر المقرر في الشرع من كمال العين بهذا القيمة الى البائع والكيل لصحيح ما يترتب عليه
 البضعة والطلاق الصحيح ما يترتب عليه العزلة عن الزوج والزوجة وكذا الوارثات والاحكامات فكذلك ما صحيح او البطلان صفة نفس
 لا يتصف به الشارع فلذلك لم يذكر بالاصناف ولو عرفت بالجهول مطلقه اي مطلق الصحيح سواء كان في العبادات او
 العقود والالتقاعات بانه اي بما عرف به صحيح لعقود والالتقاعات وهو ما يترتب عليه الاثر الشرعي لجأه في ذلك الا ان المتكلمين
 يترتب الاثر الشرعي ما وافق الشرع والفقهاء يريدون به ما سقط القضاء كالثانية عليه لعلامة في النهاية وفعل البضاعة
 في مناجرة والباطل مطلقا سواء كان في العبادات او في العقود والالتقاعات ما قابل الصحيح فعند المتكلمين الباطل المأمور
 الشرع وعند الفقهاء ما لم يسقط القضاء وما الباطل في العقود والالتقاعات عند الجميع ما لم يترتب عليه الاثر الشرعي
 ويراد في البطلان الفاسد بالنصب على المفعول بخلاف المحذوف حيث خصوا الباطل بغير المشرع من صله كبيع
 الملائع فانه غير مشروع من اصله والفاسد بالمشرع من صله دون وصفه كالزنا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع
 من حيث انه شتم على الزانية ولذا قالوا اذا طرحت الزيادة صح ولم يحجج الى تحديده بقوله لا تفصيل في كتبهم المدونة فصل
 اي الفعل الذي يتوقف اتيان الواجب عليه اي على ذلك الفعل عقدا وراي حال كون ذلك الفعل الموقوف عليه للوجوب
 مقدورا عليه بقدرته واختيارا قال في الحاشية تصديق بقولنا مقدورا يعني على الانخفاض عما سلكه في العبد ان الكلام بعد
 الوجوب لا قبله او كل ما وجب فمقدومه مقدور التوبة والالتزم لم تكليف بما لا يطاق كما ذكرنا في حاشية على الشرح العقدي
 ان ابي الغضاض عن ذلك فلك ان تعرف لفظة مقدور بالرفع فيصير خبرا ثانيا عن الموصول او تحبها حال الموكدة ووجوب كون
 في العبارة إشارة الى ان الوجوب لا يتصل عن المقدمية ما دام واجبا انتهى ثم جعل قوله مقدور بالرفع خبرا ثانيا والظاهر
 يقتضيه كونه خبرا اوليا نظر الى ان الاسم في المقام موجب عن وجوب المقدمية وغيره لا عن مقدوريته وغيره فمال واجب خبر لقوله
 ما يتوقف الخ اي لفعل الموقوف عليه للوجوب واجب بفلس احباب ذلك الواجب من غير حاجة الى احيائها على حدة للمقدمة سواء كان
 سببا او شرطا وقيل القائل الحاجب امام المحرمين وتابعوها النكاح ما يتوقف عليه الوجوب شرطا شرعيا كالطهارة التي هي شرط
 في صحة الصلوة فواجب ولا اي وان لم يكن شرطا شرعيا بل يكون شرطا عقليا او عاويا او سببا فلا يجب الفعل الموقوف عليه
 وعلم ان ما يتوقف عليه الواجب له اذ السبب الشرطي وانجرده عدم المانع وسبب التلزم من وجوده وجود السبب من عدمه
 لذاته وبالقيد كما قيل انما از عن اقران سبب بغير شرط او بوجوب مانع والمراد بالشرط التلزم من عدمه عدم الشرط ولا يلزم
 وجوده وجوده فلو لم يستتبعه بالكون على السطح فقطع المسألة الى سبب بغير شرط التلزم من وجوده عدمه في ذلك
 عدمه شئ وكل من سبب بشرط والمانع اما عقلي او عادي او شرعي فالسبب العقلي كالشرط المحصل للعلم الواجب طلبه فالشرط

المحصل بلزوم من وجوده وجود العلم الواجب ومن عدمه عدمه وتسبب العاوي كجز الرقبة في اقل الواجب وتسبب الشرعي كما
لازاله الحديث والشرط العقلي كمنصب السام ونحوه للصحة على السطح والشرط الشرعي كطهارة المصلاة والشرط العاوي كغسل
من بعض الغسل اليد في الوضوء والمانع العقلي كغسل القدمين والشرط الآخر والعاوي كالمريض المانع لا يتيان الواجب والشرعي
كما يحض للصلاة واما الجرح فاما جعله كالاخر الشرعية ونحوها وانفسه وذات السجدة وغير الجرح كيد يديه اذا عرفت فاعلم ان المانع
في وجوب مقدمه الواجب الربعة الاول وجوبها مطلقا سببا كان او شرطا شرعيا كان او عقليا او عاويا واليه الاكثر وجوبها
المستفاد والثاني عدم وجوبها مطلقا لقلة البضاوي في المنهاج عن بعض المصنفين الشهيد الثاني في تهذيب القواعد والبيان
وجوبها ان كانت سببا والراي وجوبها ان كانت شرطا شرعيا كما جازي اقول وبه معين ان الواجب المتنازع فيه في المقدمه هو
الوجوب الشرعي واما العقلي معني توقف الواجب عليه فهو ما لا ريب في قتاله والوجوب الشرعي هو الواجب الا ان يكون مراد الاكثر
المقدمه وجوبها عقليا كما يدل عليه اطلاق المقدمه من غير تعيينه ونظر في المطلق الى الفرق كما في بحث وجوب مقدمه الواجب الا ان يكون مراد الاكثر
الشرعي وفاء للقوانين والضوابط اما انها ليست بواجبة بالوجوب الاصل في طان الواجب الاصل في التعلق به الا مرد
الخطاب اصالة كالصلوة مثلا والمقدمه ليست كذلك لان الامر والخطاب تعلق بالا صالة يذكي المقدمه بناء على ان الامر
المطلق حقيقة في الواجب المطلق وهو لم يتعلق وجوبه على وجود شيء من المقدمات والمقدمات بخلافه والدليل عليه التباين في الامر
عبارة شرعيا ثم جرد عن القرائن ففهم منه وجوب شرعيا ثم اخرج مطلقا لا يقيد وجوبه بصفة مثلا والتباين علامة الحقيقة وعدم استحقاق
الامر موزع في اقدمه ببيان الامر بانه قبل تحقق ما يحتمل شرطية وتحقق الذم في التأخير معتذرا بان لا يحتمل كون الامر شرطا
بشرط ولم يحصل بعد فثبت بهذا ان الامر والخطاب حقيقة متعلق بذي المقدمه اما ان المقدمه لوجبه بالوجوب الشرعي ان الواجب الشرعي
هو ما تعلق به الخطاب لا تعلقا أصليا بل بسبب تعلق الامر بشيء آخر فم يذبح ملاحظة ذلك الامر وجوب المقدمه لذلك لان
الامر لا يدل على طلبها قطعا ووجدانها كما عرفت فتقول الشارع صل بدل على ايجاب الصلوة مطلقا ولا يدل لفظا على
استيانها الى جهة القبلة ووجوب ستر العورة فيها مثلا بل العقل بعد ملاحظة هذا الامر الشرعي واردة الصلوة وملاحظة ان الاستيان
بها موقوف على الاستقبال وستر العورة وان ارادة الامر بعدم الاتيان بتلك المقدمه فبهيته لحصول منافاة النقص فلا
ان ياتي المكلف بتلك المقدمه لتوقفه والمقدمه عليها الحكم بان مقدمه الواجب اجبة تبعا فاستفادة وجوب المقدمه كمنتهى
من اللفظ او العقل بل من العقل مع ملاحظة الامر نصارت استفادة الوجوب تبعية فلما ريب ان استفادته وجود وجوب المقدمه
تبعي ايضا لانه تابع لوجوب ذي المقدمه بحيث لو لم يجب لم يجب المقدمه ولان مانع من اجتماع الجنتين في شيء واحد جهة الامر
الاصل ووجه الوجوب الشرعي كالوضوء فانه واجب أصلي من حيث تعلق الخطاب بنفسه في قوله فاعسلوا وجوبكم وواجب بين منتهى

تعلق الخطاب بالصلوة وكونه مقدمة لها فهو واجب غيري ايضا وبالجملة فوجوب المقدمة تتبع معنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي
المقدمة مضافا الى انه لو لم يخط الخطاب والمقدمة ونسبته بينهما لا يقران ههنا خطابين تكليفين كما هو واضح وانما الحكم العرفي على ان
التي بالما مورية انه مثل التثالا واحدا من غير ملاخلة الى المقدمات ون الى بمقدار ان غير المحصورة في ايضا لوجوب المما مورية بحكم عليه
واحد فلو كان المقدمة ايضا واجبة بحكم عليه جسيانات متقدمة حسب تعدد المقدمات واليضا لا يترتب الذم على ترك مقدمه في
نفسها باذوان كان مراد الاكثر لوجوب المقدمة وجوبا شعبيا فحين هم متفقون وهذا المراد وان كان غير ظاهر لكن يمكن ارجاع الذم
اليه ويؤيد ما قال صاحب القوانين اعلى الله مقامه ودعوى جسيم الضرورة مع دعوى الجملة الاجماع يقرب كون مراد الاكثر من ايضا
الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاسمي انما به بعده انتهى وما ذكرنا استدلالا على ما اخترناه جملة ونسبته لما احتجوا عليه و
الكلام لا يخصنا الوقت ان شئت فارجع الى القوانين والقوانين فانها في قضايا الوطرسية الصواب طائفة ذرية يستدل بمصنفه على ما
اخترناه بقوله لنا على ان مقدمة الواجب واجبة مطلقا ثم السيد العبد بالنصب على مضمونية وتم المما مورية بالكتابة القاد
منصوب على انه ضمة ثانية للعبد على تحصيل القلم متعلق بالقادر المتشدد بالنصب على انه ضمة ثالثة للعبد بقية اي فقد
متعلق بالمعذر على عدم تحصيله اي القلم والجبروت متعلق بقوله وتم حاصله ان استيداد المرعده بالكتابة والعبد قادر على
تحصيل مقدمات الكتابة بالقلم والقرطاس وغيرهما ولم يكتب العبد ولتقدير بان القلم مفقود وكيف اكتب فانه قلا لا يدعون
على عدم تحصيل المقدمات كالقلم وغيره ولا ينبغي للعبد ان يقول لولاه انك ما امرتني بتحصيل القلم بل امرتني بالكتابة
لان للمولى ان يقول ان امرى بالكتابة كان متضمنا لتحصيل القلم وفيه انا لانتم ترتب الذم على ترك المقادير بل
الذم انما هو بالذات على ترك ذي المقدمة وان كان يسري الى ترك المقدمة ايضا بالتمتع لاجل ان ترك ذي المقدم
لازم لترك المقدمة لكونها ذرية لتحصيل ذيها بقوله والكاره اي الكار باثنا مكابرة منقلب عليه بالنسبة الى ما
الدليل فتذكر وهذا لال العلامة المحلى على وجوب المقامة بلزوم التكليف بالمحال لولا اى لولا
المقدمة حاصله ان مقامة الواجب لو لم تكن واجبة فالواجب اما ان يبقى على وجوبه فلزم التكليف بالمحال او حصل
الواجب بدون المقدمة غير ممكن وان لم يبق على وجوبه فيخرج الواجب عن كونه واجبا محل بحث جز بقوله واستدلال العلامة
وتقرر البحث ان المحال انما هو التكليف بذي المقدمة مع التكليف بعين اتيان المقدمة ولو كلف بذي المقدمة ولم يستوف
بالمقدمة بل بمسكوت عنه فلا محال فيه اقول لعل غرض العلامة انه لو فرض ان بايجاب شئ لا يجب مقدماته لا شعبا ولا مطلقا
بشيء فقط تكليف بالمحال قطع ولا محال للبحث فيه وتقرر انما يراجع الدليل الى وجوب المقدمة بالوجوب الشعبي بان لا يلزم
المقدمة تبع للزم التكليف بالمحال لان المفروض انها ليست بواجبة شعبا وكونها واجبا بالوجوب الاسمي خلاف ايضا لعدم

تقدر العقاب على ترك المقدار لان الامر المطلق حقيقة ملجوب للمطلق غير مما يتبادر في يلزم وجوب ذي المقدمة بدو
المقدمة وهو محال وتكليف بالاطلاق قتال وتقبل اي المتأخرين الواجب بالمطلق بان مقدمة الواجب المطلق
واجبة وذلك لافترج الاستطاعة التي هي مقدمة لوجوب الحج وتخصيل النصاب الذي هو مقدمة لوجوب الزكاة
فان الحج والزكاة ولو كانا واجبين الايهما ليسا واجبين مطلقين حتى يجب مقدمتهما فبقيد الاطلاق في الواجب يخرج وجوب
الاستطاعة وتخصيل النصاب مستغنى عنه اي عن قيد المطلق خبر قوله وتقسيد هم وتوضيح العبارة على ما في الحاشية علم ان
قدما الاصلين غير واعرج وجوب مقدمة الواجب بقولهم لا يتم الواجب الا به ولم يقيد الواجب بالمطلق وعرض عليهم بعض المسائل
بانه لا بد من التقسيد بغير تخرج الواجب بشرط كالحج والزكاة مثلا فان وجوبهما لا يتم الا بعد الاستطاعة ومكينة النصاب وليس
منها الواجب قد لا يخرج وتكون بالايتم الواجب الا به فهو واجب بل لا بد من التقسيد بالمطلق وغيرهنا بقولنا والتقيد الواجب بالمطلق
الحج ورفع كلامه لهذا المعترض لان القابا يريدون بالواجب ما هو واجب بالفعل هو الواجب حقيقة لان اطلاق الواجب على ما يجب في
الاستقبال مجازا لما اقتضت في السبابة الغوية من اية خلاف في ان اطلاق المشتق على المبتدأ لا يستلزم في الاستقبال مجاز
وقد المعترض حل الواجب في كلام القابا وعلى ما يعم الواجب حقيقة ومجازا ثم اعترض عليهم ولو البقاء على حقيقة لم ير عليه شيء او معناه كما
وجب فعله وجبت مقدمته انتهى اذ الكلام دليل لقوله مستغنى عنه لغير الكلام في مقدمة الواجب انما هو بعد لوجوب اي
وجوب ذلك الواجب الذي يجب في مقدمته لا قبله اي قبل الواجب فالجح والزكاة قبل الاستطاعة والنصاب ليس واجب
واطلاق الواجب عليهما مجازا فلا يقر ان الاستطاعة وتخصيل النصاب مقدمة الواجب فيكونان وجدين علمنا ايما يلزم افعالا غير
جواب عن قولهم اننا امر عبدينا بالانفعال مع اننا لا علم به ولازم لذلك انفعال من المقدمات فكيف يكون المقدمات واجبة لانها امر
بالافعال مع غفلة عن مقدماتها فاجاب بان علمنا بالمقدمات التي تلزم افعالا غير لازم لا تخفى عليك ان هذا الجواب انما هو
القول بان الامر باصالة يتعلق بذى المقدمة والمقدمات انما هي اجبة بالتبع لا مقصوره من الامر قصد او بالذات حتى يقال ان العلم
بالمقدمة حين الامر بذىها ضروري ومعين ما اخرناه من الواجب الشئى واما على القول بان الامر باصالة يتعلق بالمقدمة ايضا
فلا بد من علمنا بما يلزم افعالا لان الامر بالشئ فرع للعلم به والحال انه غير لازم فبالامر ايضا لا يتعلق بالمقدمة صالحة مع العلم اي علم
في المحن فيه وهو بحيث عن احكام الله تعالى حاصل فانه يعلم ما يلزم افعالا الشئ امرنا بها وفيه ان التكليف انما هو بحسب ما
من اللفظ والاعلم ولا اللفظ يدل عليه فهو ليس بتكليف علينا والبارى سبحانه عالم بجميع الاشياء كلها وقدرتها وليس تكليفنا
على كل ما علمه الله سبحانه بل تكليفنا مما علمنا به قتال واطلب غير منحصر في القدر جواب عن قولهم لوجوب المقدمة لتعلق
بها خطاب الواجب ولم يتعلق الخطاب بمقدمة الواجب الجواب ان الخطاب بالطلب بالمقدمة وان لم يكن مخرجا لكنه يتعلق

بغيره

فيما يحصل بترك الحرام واجب

فصننا بالتسليم فان الخطاب يندى المقدمة بالقيمة بالتسليم والطلب في الطلب الصحيح فكذا يكون صننا ايضا ان تعلم ان هذا الجواب ايضا بنا
على احترامه واما على القول بالوجوب الاكلى كما عليه الاكثر فليتم الجواب وصحة التصريح بعلم وجوبه اي ما يتوقف عليه الوجوب
كما استقنا هذا ايضا جواب عن قولهم لو كان مقدمة الواجب واجبة لافق التصريح بعدم وجوبها بعد الامر بفعل الواجب
التناقض فنقول الشارح بطلان البرهنة قوله صل وتيقنا وطهر الثوب المكان وغير ذلك فليقال بعده لا يتوضا يلزم التناقض
فصل الجواب ان صحة التصريح بعدم وجوب المقدمة بعد الامر بتركها انما هو كما لا يستثنى والمتعقب للكلام فكما ان الاستثناء لا يكون
مناقيا لما قبله كذا يصحنا وفيه انه على تقدير وجوب المقدمة بالامر بتركها وجوبها اصليا وعده التصريح بعدم وجوبها كالا
يكون الاستثناء من قبيل استثناء الشيء من نفسه عدم العصيان بتركه اي ترك ما يتوقف عليه الوجوب اتولى البحث
هذا ايضا جواب عن قولهم لو كان مقدمة الواجب واجبة لزم لعصيان تركها مع انه لا عصيان ترك المقدمة وحاصل الجواب ان
عدم عصيان ترك المقدمة اتولى البحث من قال بوجوبها قال بالعصيان تركها قال استدلال بهذا مصادرة وقد يجاب بان
العصيان انما هو ترك الواجب المصلحة لا التسليم المقدمة واجب بني هذا الجواب بنا واما على ما اخرناه واما قال الشارح حمد الله
بان معنى الوجوب هو استحقاق الذم والعصيان بالترك سواء كان مأمورا بامر او لم يمتنع فقد شبهه عليه معنى الوجوب لان استحقاق
الذم والعصيان بالترك انما هو فيما كان واجبا بالامارة لا بالتبع كما حققه المحققون وشبهه الكعبى هذه قوعة بما ياتي
جواب عن قولهم لو وجب مقدمه الواجب يلزم ان يكون شبهة الكعبى في نفى وجود المباح صحيحة تقريره ان المباح
به ترك الحرام هو وجوب القيمة بنا واما على وجوب المقدمة وجوب تلك شبهة سيأتي فانتظر نقشا وتكفي نية الواجب
عن نية لازمه جواب عن قولهم لو وجبت المقدمة لاقتضى نية على حدة متعلقة بفعل المقدمة لانها واجبة فعلها
والعبادة لا بد لها من النية لقوله انما الاعمال بالنيات والجواب منع الملازمة حاصله انما يلزم النية على حدة
لو كان المقدمة مقصورة بالذات وليس كذلك بل هي مقصورة بالعرض والتبع فنية الواجب كافية لنية لازمه
الذي هو المقدمة لا نفى ما في الجواب من تسليم وجوب المقدمة وجوبا توصليا قائل فصل اختلف في المباح هل
موجود ام لا فذهب اهل الحل والعقد فاطية الى الاول والكعبى الى الثاني فقال المصنف رحم المباح موجودا
بقسميه لا سبعا ان يدعى باقسامه واستدل لالكعبى على وجوبه اي وجوب المباح بمعنى انه يسمى مباحا
الحقيق انه واجب بان ترك الحرام لا يتم الا به اي بالمباح والجار متعلق بالاستدلال حاصله ان ترك الحرام
واجب وهو لا يتم الا بفعل المباح فيكون المباح واجبا بنا واما على وجوب مقدمه الواجب او هو اي المباح هو اي
ترك الحرام لعينه كطباق الغنم ترك شرب الخمر والقذف مثلا فعلى الاول يكون المباح مقدمته للوجوب على الثاني

واجباً براسه المقدّمه مع مصادمته ای معارضه استدلال كجی للاجماع مدخل ومخالفة معلوم الشبهة
 فی الاجماع علی ان الاجماع قد انعقد قبل المخالفة وتقریر الدخول يأتي من الماتن ثم ان القوم قد اطلوا كلام المكسب بوجهه
 والحاجي اختار الثناء وزيف الباقيين في المنصف قدس سره زيف الثلاثة باجمعا اوجه الاول ان المباح غير معين حتى
 ان ترك الحرام لا يتم الا به لجواز حصول ترك الحرام بغيره لانه كما يحصل ترك الحرام باطلاق لفظه كذلك يحصل بغيره من الدعاء وتلقا
 القرآن فلا يكون المباح على التعيين مقدمة للوجوب ورد بان هذا لا يطل كلام كجی اذ لو ان يقول ان المطلوب وجوب المباح
 كان وجوباً عينياً او تشريعياً على تقدير عدم تعيين المباح يكون وجوباً تخييرياً واليه اشار بقوله لا لعدم التعيين اي ليس استدلال
 مدخل بسبب عدم تعيين المباح لثبوت مطلبه اي مطلب كجی بالتخيير اي يقول ان المباح واجب تخييرياً الوجه الثاني
 لا بطلان كلام كجی انه لو تم ان ترك الحرام لا يتم الا بالمباح يلزم ان يكون الحرام واجباً الجريان الدليل فيه بان يترك الحرام لا يتم الا
 بشرط التخيير وترك الحرام واجب بشرط التخيير واجب ورد بان كجی ان يلزمه ويقول بالوجوب والحرمة باعتبار ان كان الحرام من حيث
 موجب لترك الحرام واجب ومن حيث ذواته حرام فلا يستلزم كلام كجی وجوب الحرام واليه اشار بقوله لا لتمامه اي كجی
 والحرمة باعتبار ان كما عرفت الوجه الثالث ما اثاره الحاجي وقال لا مخلص عن شبهة كجی الا ان يقر مقدمة الواجب وجوب
 اذا كانت المقدّمه شرعية ومالا يتم الواجب الا به من فعل المباح فهو ليس من المقدمات الشرعية بل من المقدمات العقلية
 فليس بواجب وفيه انه قد ثبت وجوب المقدّمه مطلقاً سواء كانت شرعية او عقلية او عادية فالتخصيص غير مسلم واليه اشار بقوله
 لثبوته اي ثبوت وجوب المقدّمه مطلقاً كما مر فلا مخلص عن شبهة كجی فاستدل بالخبر دخول تلك الوجوه الثلاثة المذكورة في المدخل
 لعدم كون المباح مقدمة لترك الحرام ولا فرداضه اي من ترك الحرام كما قال او هو يؤول الى المباح بعينه ترك الحرام
 اذ هو اي ترك الحرام عبارة عن الكف اي كف النفس عن فعل الحرام والمباح كاخوة الثلاثة من الواجب المندوب والمكروه
 مقامات تلك كما ان التبريد يقارن للوضوء فقد شبه الامر على كجی حيث اطلق المقدّمه على المقارن لا غير مقارن
 لان الكف مستند الى علته وهو الارادة لترك الحرام ولا دخل شئ من هذه الثلاثة فيه وعدم الاثبات بالحرام مستند الى عدم مقتضاه
 الذي هو ارادة الحرام بناء على ان علته عدم علة الوجود ولا دخل لفعل المباح فيه ثم اعلم انه قد مر من ان المقدّمه واجبة
 التوصل ولا خفي في جماع الواجب التوصل مع الحرام حيث يكون مقدّمه له كما صرح به بعض المحققين فحصل المخلص من شبهة
 كجی وبطلان كلام الحاجي حيث قال ولا مخلص الا بفتح وجوب غير المقدّمه شرعية وقد تم بحمد الله وتوفيقه المنهج الاول
 المبادي حال كوني غائياً في بजार الاقمار واعيا من الله سبحانه ان يرفعني عن الغلح ويزيل ما تبلست فيه من عدم سائق
 الزمان اللهم عجل لي الاجابة واصلني الى ما اتمناه محمد وآله الاطهار انت بالامانة جدير بالمنهج الثالث في اكدلة اشتر

وهي عندنا معاشر الفرقه الحققة الامامية الاثنى عشرية اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وعند النجاشي
 خمسة وما يظن من انها خمسة عندنا ايضا كما سبق قول الامام باطل للرجوع قول الامام عندنا الى الوحي لنقل عن النبي
 وليس قول الامام عندنا عن اجتهاد وكما سمع في المنهج الرابع انشاء الله تعالى في وجه الجهر في الاربعة ان دليل على حكم النبي
 المأجور في غيره والاول انا نفع لفظه معجز وهو الكتاب او لا وهو السنة وغير الوحي اما كما شفق عن تحققه او لا والاول الاجماع والثاني
 دليل العقل واما لقياس فليس من مذهبنا كما مر اليه الاشارة في صدر الرسالة وسنبطله في التذييل
 بعد الاستصحاب في المطلب الرابع وههنا مطلب اربعة المطلب الاول في الكتاب وهو معنى المقول وفي تعريف
 علي بن ابي طالب على القرآن كما غلب استعماله في عرف اهل الحديث كتاب يوجب قيل القائل ابن الحبيب في المختصر بعض اشهر
 القرآن مصدر كقرآن كقرآن بمعنى القراءة في العرف العام على كتاب الله الذي في ايدينا كلام منزل
 في الحاشية المراد بالكلام ههنا الاقفاط على التدوين في المعزلة والاشاعة وفي وصف القرآن بالمنزل كلام طويل
 مذكور في جوامع المصنف على تفسير البضاوي والمنزل هو الكلام للفظه او موازله جبريل على نبينا صلى الله عليه وآله ثم انزل
 اما بالتخفيف من الانزال قيل على النزول دفعة او بالتثنية من النزول قيل على النزول التدرجي لان نزول
 للتفسير وكثرة النزول يقتضيه لو كان نزوله على سبيل التدرج للاعجاز لسورة والحجاز متعلق بالا عجز منه لفظه من فضيلة
 والضمير المحرور راجع الى الكلام فالجاء في القرآن هو الكلام المنزل فلما عجز لسورة هي بعض هذا الكلام وتفسيره
 الاعجاز لا يخرج بقية الكتب السماوية كالتورية والابحار وغيرهما فانها منزل للاعجاز والحديث القدسي فانه
 منزل لفظه من الحديث القدسي لا يقصد الاعجاز واما غير الحديث القدسي فنزل بمعناه قيل فانه القرآني المستقص
 القرآن ما نقل بين دفعتي المصحف او اقرأه في نقل متواتر او هما اي التعريفان للقرآن المختاران للحاشي
 والقرآني دوريان شملان على الدوران في التعريف الاول فلان فيه لفظ السورة والقرآن
 داخل في تعريفه واما لزوم الدور في التعريف الثاني فلان فيه لفظ المصحف والكتاب وبينهما القرآن وقد ذكرنا
 في دفعه وجوب الا نطيل الكلام بذكر ما نحن ان يقع ان يدين التعريفين للقرآن بل الحدود وكلها انما هي لتعيين المراد
 بالقرآن المعروفة بامية القرآن فان القرآن بعينه كل احد حتى الصبيان فلا سبالة في لزوم الدور في مثل المقام بل
 مثل تلك التعاريف قد يقع كثير كما عرف المحقق في الشرائع الماء المطلق بكل ما يتحقق إطلاق اسم الماء عليه من غير
 اضافة بامير او لفظ الماء والكل الذي هو مجموع الاقراء والتعريف انما هو بامية قال شارح المدارك في تفسيره
 المصنف وغيره ان الغرض من هذه التعريفات انما هو مجر وكشف معنى الاسم وابدال لفظه بمجموعه

على هذا التعريف انه فاسد لا يتم له على لفظ الماء فيكون دوريا وعلى لفظة كل وهي لا تذكر في التعريفات لانها العموم لا فردا ^{اللفظ}
 انما هو للمباشرة انتهى موضع الجابج جمع خرج البعض اى بعض القرآن كآية والاثنتين عن ظاهر التعريف الاول المحاجبي لانه
 لا يصدق على الآية او الايتين انها كلام منزل للعجايز بسورة منه او لا سورة للآية وانما قال عن ظاهر الاول لان لفظه ^{اللفظ}
 في قوله منه الظاهر انها للتبيين فعنى الحى على ما نقلنا القرآن كلام منزل للعجايز بسورة اى بعض هذا الكلام وظاهر ان الآية لا
 لا يقر لها انها كلام منزل للعجايز بسورة هي بعض هذا الكلام لان الآية والسورة ليست جزءا لنفسها او اما تأويل التعريف
 بان المضاف محذوف فيه كلفظ الجنس وغيره واخفى ان القرآن كلام منزل للعجايز بسورة هي من جنس هذا الكلام فهو مضاف ^{للفظ}
 وهو اى خرج بعض لا يلائم الغرض اى غرض الاصولى لانه لا يثبت عن جميع القرآن بل غرضه متعلق ببعض الكتاباته
 او احوال ويل المسئلة الكتاب يريد به بعضه لا كله فاما لا ينطبق على ما ينفعى الطباقة عليه ودخول تراجم السور في التعريف
 الثانى فانه يصدق على التراجم انها منقولة بين وقتي الصحف وفيه ان المراد بالنقل المنقول عن الشيء والتراجم لم تكن
 عهد النبي حتى ينقل عنه بل هي حتى ثمة كالاخماس والاعشار وقيل في تعريف القرآن ما لا يصح الصلوة بدون تلاوته
 بعضه وان كانت التلاوة لقدير افلا حاجة الى قيد بل اعذر كما قيل وهو اى هذا التعريف كاللغز الاول في ايراد
 الثانى فكما يرد على التعريف الاول انه يخرج عنه بعض الكتاب كآية والسورة كذا يرد على هذا التعريف ايضا فانه لا ^{للفظ}
 على الآية والسورة ما لا يصح الصلوة بدون تلاوته بعضه والتاويل بحذف المضاف بان المراد ما لا يصح الصلوة بدون
 تلاوة بعض نوعه وان كان يشمل الآية لكنه خلاف الظاهر مع دخول التشهد ونحوه من ذكر الركوع والتجويد في التعريف
 لصدقه عليها لا يقر تلاوة كل التشهد ونحوه يكون في الصلوة لا تلاوة بعض لان تلاوة الكل مستلزمة لتلاوة البعض فان
 اخربا اى التشهد ونحوه عن تعريف بقيد التلاوة لان التلاوة تحقق بقراءة القرآن دون غيره فلا يصدق
 الحد على غير القرآن فكما التعريفين الاولين في الايراد الاول وهو لزوم المدور فكما يلزم الدور على التعريف الاول يلزم على
 التعريف لان التلاوة هي قراءة القرآن وما خذوة في حد القرآن فيوقف القرآن على نفسه ولو قيل في تعريف
 القرآن كلام بعض نوعه معجز او كلام محرم مستحسنه محدثا كان اولى من المدور والمزبورة مخلوقة عن
 النقوض الواردة عليها ولكن يرد على الاول خطب امير المؤمنين في نهج البلاغة وادعية سيد الساجدين ولاريب في
 صدق انه كلام بعض نوعه معجز وعلى الثانى نحو محمد بن ابي عبد الله على الامم والله رحمن واساس الامة عند من يحرم مستهاجنه
 لصديق انه كلام محرم مستحسنه محدثا ولا قال في الحاشية والاولى من ذلك ان يقر هو كلام الله المنزل للعجايز فان فهم انه لا يصدق
 على بعض كآية او الايتين فان الاعجاز في التصورة مثلا لاني آية واحدة او اثنتين يقر يصدق عليه انه منزل للعجايز او جواز

فقال والسورة طائفة أي قطعة من القرآن مصدرة فيه أي في القرآن بالبسملة أو برأية عطف على
البسملة دون الطائفة كما يشهد به السياق واستباق العبارة وانما قيل بقوله فيه لخراج السورة المكتوبة على حدة بدون
البسملة فانها وان كانت بدونها على حدة لكنها في القرآن بالبسملة لا تخفى عليك ان الامامية رضوان الله عليهم قد اتفقوا على
البسملة للسورة فانما تكون السورة بدون البسملة لا يخرجها سورة كما في فعله هذا لا حاجة الى قيد فيه لخراج المكتوبة
على حدة ونقص طرده أي طرد الحد بصلور السور أي بالاية أو الآيات الواقعة في صدر السورة بصدق علمها
انها طائفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة أو برأية فزيل سلامة الطروفيه أي في الحد متصل آخرها أي آخر
السورة فيه أي في القرآن قيد فيها لا بد من دخول السورة المكتوبة على حدة فانها في حال الانفصال ليست متصلة
آخرها بالبسملة أو برأية باحد محكما أي بالبسملة أو برأية فنقص عكسه أي كاسر الحد بالخير لا أي بالسورة الأخيرة
هو سورة الناس فان آخرها ليس متصلا باحد مما قبله سلامة العكس وغير متصل آخرها فيه أي في القرآن يستقي
منه أي من احدهما كما يدل عليه السياق واستباق فصار التعريف بهذا السورة طائفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة
برأية متصل آخرها فيه باحدهما او غير متصل فيه لشي منه وما قال الشارح حمدا لله من ان ضمير المحرور في منه يرجع الى القرآن ارجاع
الى احدهما فيفسد طرد التعريف بدخول كل جملة من السورة اخذت من صدره لم وطن على من ارجع الى احدهما فقد اخطا خطأ
فيما فان التعريف سالم من نقصه لان صدور السورة قد خرج بزيادة قوله متصل آخرها فيه باحدهما كما من لم يصف لعل الشارح
لظن نفس قوله او غير متصل فيه شيء منه ولم ينظر ما قبله فيما لها من غفلة لم يتبين بها الانسان وتسبب الخطا والفا حشر الى ان
من الشرع فطلق مع أي حين زيادة القيد المزبورة في التعريف استقامته أي استقامته تعريف سورة وهو أي أي ودل
حالية يعني الحال ان أي عنها أي عن الاستقامة بمخرول أي جانب يعني الاستقامة في جانب والتعريف في جانب آخر لا في
لاستقامه لا انتقاض طرده أي طرد التعريف ببعض سورة العمل فان البسملة في تلك السورة في الوسط فيصير
على اول السورة متصل آخرها بالبسملة وعلى اواخرها متصل اولها بها مع القال آخرها بالبسملة أو انتقاض طرده
لسورتين فصاعدا فان التعريف يصدق عليهما من حيث المجموع مع ان مجموع السورتين وكذا لا يلزم لسورة قبل
السورة طائفة منه أي من القرآن بذات الترجمة أي لها لفظ مخصوص مأخوذ من الشرع يدل على خصوصها كسورة
الحمد وسورة البقرة وغير ذلك ونقص طرده أي طرد هذا الحد بابية الكرسي ونحوها كاية التفسير وآية المبالغة اذ
يصدق عليها انها ذات ترجمة ولقب مخصوص من الشارع ومولف آية الكرسي وغير ما مع انها ليست بسورة ورد هذا الرد
كما قال المؤلف المذكور في حاشيته لمحقق الشرف على الكشاف بارادة الاسم أي المراد بالترجمة المأخوذة في الحمد هو الحمد

فانما
يخرج
منه

العلمي لا يطلق اللفظ الدال على شيء بعينه وهي اى آية الكرسي اضافة محضة ليست علما وتصفه اى تعسف
 بالروايات ظاهرة لان دعوى ان سورة الكهف والعنكبوت بالنسبة الى صدرية آية الكرسي ليست كتاب تعسف كبت ولان
 بالترجمة المأخوذة في المحرر المكتوب في العنوان اى ما كتب على غزواتها من عدد واياتها وانها مدنية او مكتبة لاستقام الحد
 مع زيادة لفظة فيه في آخر التعريف لئلا يخرج السورة الحالية عن الترجمة هكذا في الحاشية فتأمل **فصل القرآن الذي**
 هو في ايدى تلاميذهم ورواه في بعض النسخ على ما ذكرنا من انه نسخ في فيه وآماواته جميع ما نزل على محمد مشكلا في تفسيره فختلف في وقوع
 التعريف والنقصان في القرآن فمن اكثر الاخبار بين انه وقع وهو الظاهر من كلام الكليني قدس سره وشيخه علي بن ابراهيم
 الشيخ احمد بن الطالب الطبرسي وصاحب الاحتجاج وقال السيد الصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المحققين بعدم وقوعه
 كما ذكر السيد العلامة نعمه الله في رسالته طبع الحوية اذ لا الاول منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة ما روى عن امير المؤمنين
 لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خضتم الا لتسوطوا في القيامة فأكفوا فقال لقد سقط منها اكثر من ثلث القرآن وما روى عن
 الصادق في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف هذه الامه خير لمة وقد قتلوا بن رسول الله ليس هكذا نزلت وانما نزلت وما كنتم خيرا لمة
 الا لمة من اهل البيت ومنها الاخبار المستفيضة في ان آية العذير كذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان
 تفصل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كثير العجم ومنها ان القرآن كان ينزل متجا على حسب المصالح والوقائع وكتاب
 كالنوازل اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين وقد كانوا في الغلب ما كتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في
 المحافل والجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين لانه كان يدور معه كيف اوداه
 فكان مصحفه جمع من غير من اصاحف فلما مضى رسول الله الى لقاء جيبه وتفرقت الازواج وبعد جمع امير المؤمنين القرآن كما
 انزل وشده يرواه والى به الى المسجد فقال لهم في كتاب ربكم كما انزل فقال عمر بن الخطاب ما وجدنا مصحف عثمان فقال لهم
 ولين يراه احد حتى يظهر القاكم الى ان قال وفي القرآن كان عند الامم مقلون في خلواتهم وربما اطلعوا عليه لبعض خواتم كبار واهل
 الاسلام الكليني عبط الدر قد به اسناده الى سالم بن سلمة قال قال قرو رجل على عبد الله وانما اتبع من القرآن ليس على
 ما يقرها الناس فقال ابو عبد الله مه كنت عن هذه القراءة وبقرا كما يقر الناس حتى يقوم القائم فاذا قام قرأ كتاب الله على
 حده واخرج المصحف الذي كتبه على يده ونحوه ذلك ذكر كثير الاوردوا ما للاختصار واما اول القائلين بعدم وقوع التعريف و
 النقصان فقوله تعالى يا ايها الباطل من بين يديه ولا من خلفه وفيه انه لا اول له فيه على ما ادعوا وقوله تعالى نحن نزلنا الذكر وانما
 يحفظون وفيه انه لا يدل على عدم التغير في القرآن الذي هو بايدينا والمحفوظ هو القرآن الذي عند الله مع جمال كون المحفوظ
 بعضي العالمون وما قيل ان القرآن الذي هو بايدينا ايضا محفوظ من ان يتطرق اليه نقص آخر وزيادة فليس بمصدق الآية كما لا يخفى

وقوله من جواز التبديل في القرآن يوقع بحث على الجائزة على استنباط الاحكام منه وفيه ان التبديل لم يخرج عن حلال الجواز لقوله لا يبدل
البيان للذين هم اسماط الاعجاز الجاهل سائر وجوه الاعجاز ايضا من انه لم يبدل خبر على حصول الزيادة بل قد علم من الاستحسان في البيان الطبري
مجمع البيان للاطلاع والبرهانية في اخرج من جمل الاعجاز الزيادة غالبا وكذا المظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام حتى يشك في استنباطها بل الظاهر لبعض
الكتاب دعوى الاجماع عليه قاطبا لاجاز الدلالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر بالتباعد وعرض الاخبار عليه فلا ينافي ما ذكرنا
من وقوع التفسير في الكتاب كما انه امرنا بالتمسك بالبيت وقد صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حق فيه
فيه واما الاخبار الواردة عن الائمة في التمسك بالقرآن واتباعه فحيزا يكون قد جوزه العمل به من باب التقية وحكمه
الظاهر كما يقع في القراءة السبعة المتواترة نحو ذلك لا يخفى عليك ان القول بجواز العمل من باب التقية في كل الاحوال
سواء كان محل التقية ام لا بعيدا عما بعد ذكر القول بالتحريف والنقصان مطلقا في القرآن يوجب مفسدا شديدا لا
الا اعتمادا عليه نعم لو قيل بان المخالفين والمتناقضين لما كانوا يبدلون جهدهم في اطفاء التواتر اهل البيت وحقا فقام
ومناقبهم لئلا يظن على خلق مراتبهم التي عند الله لم ولا تكون حجة على الخلق لا يستحقهم الرياسة والخلافة ولئلا يظن خلل
الخلفاء والمتغلبين لا يحصل لهم الغلبة والسلطنة على الناس ككون خلافة المتغلبين سببا في غشور الفضا وبطلان آيات التي
كانت تثبت فضائلهم ومناقبهم ورياستهم وخلافتهم عليهم السلام والاخبار الواردة في النقصان ايضا تدل على مثل هذا النقصان
واما دون تلك الآيات فهي باقية الى الآن كما كان من دون تغيير وتبدل حصل فليس له غاية بعد قتال في هذا المقام فانه من
مرال الاقدام لتقتضي سبطا في الكلام مكن الوقت لا يرضنا بالانعام لتوفر الدواعي على نقله اى نقل القرآن ليضمنه التحريم
والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام وكلما يتوفر الدواعي على نقله فهو متواتر بحكم العادة وما لم ينقل تواترا فليس لقرون
منها ايرادات ولها احوية تركنا رومالا اختصار في القرآن يجوز العمل بحكمته نصا كان وظاهر اخلافا للاخبار من حيث
منه لا استدلال بكلمة كما قال صاحب الفوائد المكية في القرآن ورد على وجه التعمية بالنسبة الى اذان الرعية فلا يجوز استنباط
الاحكام من قوله ان الله الان اشعاع عن الصادقين من شانه وورد بعض الاخبار الدالة على خصائص علم القرآن بالمعصومين
والاجابة في تفسيره لغيرهم ونحن ان الكتاب حجة يجوز العمل بحكمته نصا كان وظاهر ما لم يقيم الدليل على خلافة الدواعي
قوله لعلنا جملنا وانا عربيا لعلكم تعقلون وقوله لعلنا لا يتدبرون القرآن ام على قلوبهم اغشاها وكذا الدلائل على المطلوب
جمعة مذكورة في المطولات قال العلامة في النهاية لبحث الثاني انه لا يستحيل ان يخاطب بديل ظاهر على غير المقصود من غير
قرينة التقى بالناس على ذلك الا المرجح لئلا يفسد الاستدلال على الاعراض بالجهل والتكليف مالا يطاق واللازم باطل فالمراد
مشكلة بيان الملازمة انه قصد اغما منا والا كان عشا فاما ان يقصد فهم ظاهره وهو اعراض بالجهل وليس ذلك قصودا في فهم ظاهره

وذلك لتلزم تكليف بالاطلاق أو تمتنع فهم غير الظاهر من اللفظ من دون القرينة والأما كان هو الظاهر وايضا اللفظ الخالي عن
البيان يكون بالنسبة الى غير ظاهره محلا انتهى قال العلامة صاحب العاد في اساس الاصول بعد نقل كلام العلامة فيه الكلام
يدل على ان حجة طواير الكتاب مما احتج بها بالصحة عليها وايضا يدل على ان القول بعدم حجية لا يترتب على مسلك القائلين
بالحسن القبيح لعقيلين اعني الائمة ومن كذبوا حذرة انتهى الى ان الامة خلاف الظاهر انما يكون قبيحا لو لم تكن مأمونين بتفسيره
عن الائمة وقد امرنا بذلك لان الامر بالرجوع في تفسير طواير القرآن الى الائمة لا يروى عنه اثر في الكتاب في السنة وما يترجم عنه
من حديث اقليد فليس الامر كذلك فانه لا علمنا فان الامر بالمشك بالكتاب سيما مع عطف ال البيت عليه صريح في ان
يستعمل بالاقاوة والاعتماد افتراضا فليدل على توقف فهم جميع القرآن ببيان ال البيت ابل هو لاجل اقسام المتشابهات وما لا
تاويله الا الله والراشون في العلم والبيان الضرورة فانه بان الله لم يبعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومهم ومن فيه الا
والتواهي ليقصص مقتضاه على الوعد والوعيد انما هو لاجل القيا مع من يعبروا واما ما رواه في الامة جعل مثل الخبر والمعنى يكون
عينا وخلفا فائدة النزول على ان المترضا يظهر من تأمل فيه من الاذكياء وايضا قد ورد الاخبار الكثيرة التي ادعوا اثرها
في عرض الحديث المشكوك على كتاب الله فلو لم يكن الكتاب حجة فكيف يصح العرض عليه وما قيل ببيان الائمة للكتاب
مشك به وعرض عليه لا يعجابه لان الاعتماد يكون على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى وبالحجة الاخبار متطابقة متكررة
في حجة الكتاب لا تذكر ما مخافة الاطباء فان ثبت فارجع الى اساس الاصول فانه قد قضى الوط في تحقيق هذا البحث وما لا
الاخبار من فهي الاخبار التي دل بعضها على محصر علم القرآن بالنبي والائمة فاجواب عن الكل ان المراد بما حصر علم جميع القرآن عليهم
السلام ونحن لا نشأ شي فيه لان الظاهر ان المتشابهات والمولات لا يلزم تأويلها الا الله والراشون في العلم من الائمة الهداة و
اما الاخبار التي تدل على عدم تفسير القرآن بالراي والقياس والتي يضمنونها لمحقق الطبرسي رحمه حيث قال واعلم ان خبر قد صح
عن النبي والائمة القائلين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاشرايع والنص الصريح فاجيب بان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق
الطبرسي كشف المراد من اللفظ المشكل وقيل لتفسيره الخطأ ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والجملة في
القرآن بالراي وحجج الاستدلال على من دون النص صريح من الائمة او لعل معتبر فلا فائدة من المنع من تفسير بالراي وجواز
بالظواهر ويمكن ان يراد به ترك متالبة مقتضى وضع اللغة والتعاريف في بيان المعنى ولا يخفى معنى اللفظ مجرأا هما وفهم مجموع مع انما
ان المحقق الطبرسي قدس سره كثير التفسير للالفاظ وبين المعاني من دون نص واثر وبالحجة الاخبار من الجانبين متعارضة لعل على الظاهر
مضما متعذر للتعارض وطرح كل واحد منهما ايضا مما لا ينتج من التواتر بما مضى معلوم الصدور عن الائمة وان يحصل المطلوب بالظهور
ايضا بالايجاع ولعل لعقل قلنا ان نقول ان العمل على الاخبار المؤيدة لمطلوبنا متعين لانها معاصرة لظواهر الكتاب ايضا كما قال الله

اقد يتدبرون القرآن على قلوبهم فقالوا انما انزلنا قرآننا عربيا لعلهم يعقلون قال ذلك الكتاب ناريب فيه يدري
 للتقنين وغير ذلك ولا ريب ان الخبر العاخذ بالكتاب قوي واضح في العمل من غيره والقياس على الخبر انما لا يوجب طرح خبر
 خالفنا احتمال ان يكون المراد به عدم جواز تفسير المتشابهات من الكتاب ما لم يستند الى قول المعصوم دون الحكومات منه او عدم
 جواز تفسير بواطن الآيات دون ظاهرها او عدم منها بشرط وجود المعصوم ظاهرا او مكان الوصول اليه واما العمل على الاخبار
 المخالفة لمطلوبنا فيوجب طرح جميع الاخبار المجوزة للعمل بالظواهر المعلومة الصادرة عن الأئمة الاطهار الاول هو الاول كما
 لا يخفى وبالسملات في محالها وهي اواخر السورة واما البسملة الواقعة في وسط سورة النمل فمخالفة في خبرها وكذا
 آية من القرآن اجزاء منه اي من القرآن خلافا لقوله لا يخفى حيث قالوا ان البسملة ليست من القرآن كما روى عن النبي
 وقال متاخرهم انها آية منفردة من القرآن ليست جزا من سورة هلال انزلت للفصل فيقرة في الختم مرة وليس محلها متعينا بل
 لا محل لها والخيار للقارى فلا بد من الختم قرأتها مرة واحدة في اتي موضع شاء وبعض الشافعية والاهل المدينة ومنهم المالك والاهل الشام
 الاوزاعي والاهل بصرة على انها جزء لسورة الفاتحة فقط دون باقي السور واكثر الشافعي والامامية على انها جزء لكل سورة
 الحق والدليل عليه ما اشار اليه بقوله الاجماعنا معاشر الامامية بحيث لا يعرف فيه خلاف احوالنا في النصوص عن مجتهدنا
 كما يكون البسملة خبر السورة وان شئت فطالع كتب احاديثا وللروايتين الدالتين على الخبرية الواردتين عن
 ابن عباس اوليهما في شأن من تركها انه قال سرق الشيطان من الناس آية وثابتها من تركها فقد ترك مائة والربع
 عشر آية من كتاب الله وفي متن الرواية بحث بسط المصنف فيه الكلام في العروة الوثقى وكيف ما كان في الدلائل على المطلوب
 هو لزوم تراجم الاجماع ونظائر النصوص الصحيحة عن المعصومين او انما ذكرت الروايتان مؤيدتين المطلوب لا انها وليان مستقلان
 على المطلوب فتأمل والاتفاق الكل من الخاصة العامة على اثباتها اي بسملات بلون خطها اي خط المصحف بحيث لا يفرق
 ولم يفرقوا بين كتابة بسملة وكتابة لمصحف بان يكتبوا مصحف بالسواد وبالسملات بغيره من الحبرة بل خلفا عن سلفا يكتبون
 البسملة بلون خط القرآن كويل وقبائلي كما ان قوله تعالى بل يؤمّنون بالملكة بين وقوله فبأى آية تكذب ان يكتبوا
 خط القرآن مع تكررها فيه نحو البسملة وما جرد ان بالبسملة الصادرة بلا فارق مع مبالة السلف في خبر بل اي
 خبر بخط المصحف عما هو ليس بقرآن حتى انهم غايروا التراجيم لملا يتوهم انها منه واما البسملة فقد خطوا بلون القرآن
 ولم تنكر احد من الصحابة فتكون جزا منه والامتنع الصحابة من كتابتها بلون خط القرآن لمبا لغتهم في حفظ القرآن وصيانتها
 ليس منه حتى انهم نحو كتابته اسماء السور بلون خط المصحف لملا يخلط بالقرآن غيره فعل السالك مثل هذا الاتهام ولما اقر
 مع ملاحظة الاجماع ونصوص التنظير لا يبقى ريب في خبرية البسملة بلون التاج صدامين جميع ذلك انما الحكم يكون بسملة من القرآن

لا على أنها خبر من السورة لجواز أن تكون آية مفردة مكتوبة أو أطل السورة متراكمة وتحتلها أو تكون آية مكررة محذرة أو كل آية
كما في الفاتحة بعد تمام كل سورة وقبل شروع سورة أخرى أو سورة برأية كما في غير الفاتحة فيكون القرآن عظمه سور وآيات
عديدة بعد السور سوى برأية استشهد أقول أنت تعلم أنا قد بينا فيما سلف الثقات أن عدة المتوالات في خبرية
هو الإجماع ونظام النص من الأئمة ع في ملاحظة الإجماع والنصوص تكون هذه الأمور مؤدية للطلب إليها باستقلالها
كما في هذا الشرح ما أدى ما دلل على أن مثل تلك التبعيات التي وقعت من الشرح في مقامات عديدة كما عرفتها متواليات القراءة
المنسوبة إلى القراء السبعة وهم النافع والوعود والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم متواترة وأدعى جماعة من صحابنا
الإجماع على تواتر ما في الحق بعضهم بها القراءات الثلاثة الباقية أيضا وشايعها أبو جعفر ويعقوب وخلفهم المشهورين المتأخرين
ومن مخرج متواتر ما شهيد في الذكرى وشهدنا في في روض الجنان لجناح الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك
قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الإجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بما مع أن بعض محقق القرآن من المتأخرين أفرد كتابا في سماء
الرجال الذين نقلوا في كل طبقة وهم يزيدون عما يعبر في التواتر فيجوز القراءة بها إنشاء الله ثم استشهدوا بغيره المتواتر كالسيد
العلامة نعمة الله وسيد الجليل علي بن طاووس في شرحه في نظم الأئمة الرضوي قال السيد العلامة نعمة الله سبحانه الله بحجته أحياته في
رسالته منبع الحياة على ما نقل عنه بعد اختياره عدم التواتر في نقله عن السيد الأجل علي بن طاووس في مواضع من كتابه يستعملون
وغيره وصاحب الكشف عند تفسير قوله وكذلك زين لكثير من المشركين الآية ونجم الأئمة الرضوي في موضعين من شرح الرسالة
أخذها عن قول ابن الحبيب وأدعى على الضمير المحرور أعيا الخافض ثم أن طاهر الأكران القراءة متواترة الخانات جوهرية
أن كانت أدائية فلا والله شار المصنف بقوله الخانات أي آتية جوهرية المنسوبة إلى جوهر اللفظ والمراد بها ما يختلف
خطوط المصاحف والمفرد باختلاف القراءة فيه كذلك وما لك مما يختلف فيه الخط والمعنى والتفصيل على تواتر ما به يختلف بها
خط القرآن ومخاه وقد ثبت تواتر القرآن فكل من فيها متواترة لتوفر الدواعي إليها أيضا لكونها من القرآن والآل لم يكن كل القرآن
متواترا أمّا القراءة الآتية وهي التي يختلف خطوط المصاحف والمعنى باختلافها بل يختلف المعنى فقط كالمتدا والامالة
مما يختلف به شية اللفظ دون المعنى فلا أي ليست متواترة لعدم توفر الدواعي إليها لأن القرآن هو الكلام وصفات الألفاظ
ليست كلاما إلا دائية من صفاتها ولها أنها لا توجب اختلاف في معنى القرآن حتى يتعلق فائدة مهمة بتواترها ولا على الشوا
أي بالقراءة الشاذة أي ما نقلت لها عدم ثبوت كونها من القرآن ومثاله ما نقل في مصحف ابن مسعود فصيحا من ثلثة أيام
متتابعات فلا يجب التتابع علينا بهذه القراءة بل غيرنا وقيل هي أي الشواذ كخبر الواحد يجوز العمل به أو منه
إلى حفيظة أنت تعلم أن الدليل قد قام على جواز العمل بالسنة على أخبار الأئمة وأما القرآن فلا يثبت بالأحاديث التي لا يثبت عليها

عن غير أحكام الآيات وهي الآيات التي على السبيل المشهور والقصص غير ذلك أو لا غرض يتعلق بالمجتهدين حيث هو مجتهد بها وهي
 آيات الأحكام خمسمائة آية تقريباً وقد بسطنا الكلام فيها في مشرق الشمسين وهو كتاب المصنف رحمه الله تعالى
 قال الشافعي رحمه الله في قوله تعالى ذكره فيما يأتي منه فاختارته المينة فنزل ما سيرته منزلة المرقوم قدس الله روحه ^{المطلب}
 الثاني من المنهج الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة التي سنة فلان أي طريقة في اصطلاح الفقهاء المستحب وفي اصطلاح
 أهل المأمول ما قال المصنف رحمه الله تعالى قول النبي صلى الله عليه وآله وأقرير كما غير قرآن ولا عادي قيل الظاهر من القول أعني من لكتابه
 بالاشارة من الفعل أعني من الشك والامراء بالتقرير هو سكوتهم وعدم النكارة عن فعل وقع بحضرة أو اطلع على الفعل الواقع في
 ولم يكره ذلك يدل على الجواز ان لم يمتنع بل من خوف لقيته أو سبق منه عليه أو معلومة عدم الفائدة في المنع وكذا ذلك المصالح
 كما ان صاحب القوانين على المقام وانما قال غير قرآن لئلا يتقضى لغيره التعريف بالقرآن فانه ايضا قول النبي والحوار بالقرآن
 قول الله وقد حكاه النبي لوجب خروج الحديث القدسي عن السنة فانه ايضا ليس قول النبي بل قد حكاه من الله تعالى وخرج ما حكاه
 النبي من كلام الانبياء السابقين سلام الله عليهم جميعين مع انها معدودان في السنة فينتقض عكس التعريف فلما بدان يراد القول
 السليم ما صدر عنه واللم يكن قوله حقيقة فيدخل القرآن في السنة فاحتج الى اخراجها عنها باضافته غير قرآن كما فعل العسدي
 ومع ذلك ايضا ينتقض التعريف بالاقتوال والافعال والتقريرات العادية للنبوة كطلب الاكل والشرب والقيام والوقوف
 والتقرير عليها او يصدق على جميع ذلك انها قول النبي او فعله او تقريره غير قرآن مع انها ليست سنة فتراد قوله غير عادي لا خارج
 فكذلك قد توقف البعض في لقب المذكورات بغير العاديات وما يحكي احدها الى القول او الفعل او التقرير للنبي بقوله حديث
 نبوي فعلي هذا السنة هي الحكمي عنه أي حديث هو الحكاية فالسنة بنينا بمباعدة كلية ومعترف العموم من وجه بنينا انشاء الله تعالى
 جيد مطلقه أي مطلق الحديث سواء كان المراد عن النبي او الامام كلام حكلي قول المعصوم اما كان او نبيا او فعله او تقريره
 وهذا اعم من التعريف الاول مطلقا لصدقها على حكاية قول النبي لكونه معصوما ايضا وعدم صدق الاول دون الثاني على حكاية قول
 الامام وينتقض طرد كما أي طرد هذا التعريف ببعض عبارات الفقهاء الذين ينقلون الحديث بعبارةاتهم لنقل الحديث باللفظ
 أي يجوز نقل الحديث باللفظ ولا خلاف بين صحابنا ظاهر في ذلك كما صرح به بعض المحققين لكن لا بد من نقل لمن هو عارف بحقائق
 انا الخلف والمحال ومناطيقها ومفاهيمها وعالم الفنون العربية فيصدق على تلك العبارة انها كلام حكلي قول المعصوم لا باللفظ
 الخشية في التعريف ولما هي بيت كلام حكلي قول المعصوم من حيث هو حكاية قول المعصوم فلا يربك العبارة فانها من حيث هي حكاية
 قول المعصوم حديثه من حيث انها مودعي اجتهادهم ليس بتجديد فينتقض عكسه أي عكس التعريف بالالكلام المسموع من
 المعصوم غير حكلي من مثله أي من معصوم آخر ولا شك انه حديث لكن لا يصدق عليه انه كلام يحكي قول المعصوم لعدم

حينئذ لانه نفس قول المعصوم لا حكاية فيه من معصوم آخر والتزام خبره اي خروج مثل ذلك الكلام عن الحديث يقتضيه علم
 سماع احد من اصحاب بيته اي من المعصوم حديثا اصلا الا ما حكاه المعصوم عن مثله اي معصوم آخر قالوا
 في التعريف اي تعريف الحديث هو قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره لا بد فيه من تعقيب بقوله غير ان
 في مثل فيه الكلام المسموع من المعصوم وفيه ان لفظ الحديث منقول عن معناه المتعوي الذي هو الخبر فانه والخبر مترادفان فان
 جعل المنقول اليه حكاية قول المعصوم او فعله او تقريره كان كالتقليل الكل الى بعض افراده مثل هذا شايخ وآما جعل المنقول
 اليه نفس القول كان كالتقليل لفظا الى مباحثه غالب اقوال المعصوم مثالا لا خبر فالانساب بقاعدة النقل المذكور
 فتأمل فيه وكيف كان فالنسبة بين السنة والحديث عموم من وجه وتصاوتها على قول النبي وتفاوت السنة عن الحديث في حكاية
 قول المعصوم دون النبي اذ لا يصدق عليه حكاية قول النبي وتفاوت الحديث عن السنة في فعل النبي وقوله وتقريره فلا يصدق عليه
 انه حكاية فعل النبي او تقريره وما اي الكلام الذي لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا عندنا معاشر الامامية فاطلاقه على ما ورد
 عن غير المعصوم من الصحابي والتابعي يجوز كما صرح به ائمتنا في رسالتهم الوجيزة في الدراية واما عند العامة فكما ينسب الى النبي
 او الصحابي والتابعي فهو حديث واذا حطت بما ملونا عليك خبر فاضع لسمحك الى ما نقول فاعلم ان قول المعصوم عليه السلام وفعله
 كل ذلك حجة ونحن نختم الكلام فيها في اصول ثلثة الاول حجية قول المعصوم مما لا ريب فيه بل هي من ضروريات الدين
 اذا كان المعصوم هو النبي ومن ضروريات المذهب لو كان المعصوم غير النبي والدليل عليه قوله تعالى طهوا الرسول واولي
 الامر منكم وقد ثبت في محل ان اولى الامر هم ائمتنا المعصومون صلوات الله عليهم اجمعين وقوله تعالى ولتكن الله ورسوله والذين آمنوا
 الذين يعطون اهل الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون والمراد بالاولي هو الاول بالانتماء والحاكم وليس هو الا الائمة عليهم السلام كما هو
 مشروح في الكتب الكلامية باحسن تفصيل وايضا لو لم يكن قولهم حجة يلزم لم يثبت في البعث ونصب الامام فان جعل القول
 انما يرتب على حجية اقوالهم فلو لا حجتهم باقلا فائدة لوجودهم الاول الثاني اما فعل المعصوم فنقول الافعال التي علم اختصاصها به
 كوجوب التوجه والنوتر واجبة الوصال في الصوم والزكاة على الاربع في النكاح الدائم وغيره فلا خلاف في ان صدور مثل
 تلك الافعال عنه لا يدل على مشاركتنا فيها كما صرح به العلامة واما الافعال التي صدرت عنه ايمانا كالحج بالنسبة لنا
 كالسنة فان كان بيانا للوجوب فواجب وان كان بيانا للندب فنذرب اجماعا كما صرح به العلامة ايضا وذلك
 البيان اما ان يكون بالنص كقوله صلوا كما رايتوني صلي وخذوا عني مناسككم اوليقر ان الاحوال كما اذا ورع عنه
 لفظا محض او عام اريد به بخصوص ولم يتبين ثم فعل عند الحاجة فعلا الى البيان فانه يكون بيانا لسلا يلزم تاخير البيان عن
 وقت الحاجة وكذا الخلاف في ان الافعال الطبيعية والحياتية من حيث انها من دون اعتبار حيثية وخصوصية خارجة عنها

كسطلن الاكل والشرب والنوم والبقطة ونحوها مباحة ثم ولا يخفى بالتشريك كما صرح به العلامة تأملك الافعال مع اعتبار
الخصوصيات الخارجية عن الذات كالاكل كبرة عيشا واكل خبز اشير والاكل لتحصيل القوة على العبادات وغير ذلك من الخصوصيات
المذكورة في الاخبار المشتملة لبيان اوجابها وحكامها فالظاهر انها راجحة في حقها والا فلكون رافعة للمخرج البتة بل الرجحان
لا يخلو عن الرجحان فانه معلوم من بحينة نفوس المعصومين لغيرته وعادتهم ان لفعالهم العادية ايضا لا تكون عارضة عن غرض
صحيحة متضمنة للقرينة ويدل عليه خبر ان اوليا الله سكتوا فكان سكوهم فلكا او سكتوا فكان كلامهم فلكا او سكتوا فكان كلامهم فلكا
ونطقوا فكان كلامهم فلكا وسكتوا فكان سكتهم من الناس بركة وغير ذلك من الاخبار الكثيرة كما صرح به العلامة صاحب
الاحاد وما هذه الافعال بالنسبة اليها فان كان صدورها بنظر الاسوة بالبنى او بنسبة القرين مع صلاحية الخصوصية لها كانت
راجة والا فلكون مباحة اذ لم تصد بنسبة افرقح ككل شئ لتحصيل القوة على الزمات فلكون محترمة او مبرورة كما صرح
به العلامة صاحب الاحاد وما الاغفال التي هي ما عدا تلك المذكورات فهي على نوعين اما ان يظهر فيها قصدا للقرينة او لا يظهر
قصدا للقرينة فالتى يظهر فيها قصد القرينة فقد اختلف فيها فقال ابن شريح والوسيد الاصلان الى انه راجح على الرجحان والظاهر وجبارة
من المحترمة ونقل المرتضى عن مالك على ما هو به العلامة انها محمولة على الوجوب بالنسبة اليه واليها ايضا بالتشريك وعلى
عن نشأ في انساب النذوب وبه قال اسام الحرم والمنقول عن المالك انها مباحة وقال ابن تيمية المرتضى بالوقف وبه قال
والغزالي وجماعة من محاب الشافعي قال العلامة صاحب العبادات انها للقدر المشترك بين الواجب والندب وهو مطلق الرجحان
في حقه وفي حقها وهو الاظهر لان القرينة تدل على ان افضل عبادة وهي تحصرة في الواجب والندب فالحمل على احد عبادون
الاخر ترجح لا مرجح فلا اقتصار على القدر المتيقن وهو مطلق الترجيح اولى خصوصية الوجوب والندب وان كانت محتملة لكن اصلها
البرائة تحكم عدما وان قوله نعم ولقد كان كرم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر عام لا دلالة له على
التخصيص والتقييد وان كان محتملا لكن هذا الاحتمال لا يخرج العام عن العموم والاطلاق كما في سائر العمومات والاطلاقات
الواردة في كتاب الله وكلام المعصومين وايضا يدل على حاله الاشتراك في العبادات كثير من كلام الائمة حيث علموا استحباب
العبادة او وجوبها علينا بفضل شلوا النبي كما ورد في رواية عمر بن ابي مقدام قال حدثني من سمع ابا عبد الله يقول
الى لا يحب من يرغب عن ان يتوضا اثنين اثنين وقد توضا رسول الله اثنين فلو لم يكن الاصل اشتراكه معاني العبادات
لم يصح الاحتجاج قال الصادق عليه السلام من سمن المسلمين تحطروا السواك والنساء والحناء وقال ابو جعفر ع ان رسول الله
كان كثير السواك ليس بواجب فلا يضر تركه في فطر الايام وبكذا الروايات وافرة حجة القائلين بالوجوب قوله الله
كان كرم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر متضمنة انه ينبغي ان يحل فعله على علم مراتبه وهو واجب

وسوق الآية بهذا ان الآية دللت على ان ترك الامورة مستلزم لعلم الرجاء فيكون حراما وروايات الناسى عبارة عن الايمان
 بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله بالوجوب او التنبه من حيث انه مثل فعله وهو لا يحصل الا اذا حصل العلم بوجوب فعله
 المفروض ان العلم لا يحصل بوجوب فعله فكيف يكون ايتان لفعل غيبة الوجوب اسوة له وحمل فعله على الوجوب نظر الى انه علم
 مراتبه ليس اولى من حمله على التنبه بل حمله على التنبه اولى من الوجوب فان شأن النبوة يتناسب ان يكون غلب افعال على
 التنبه لان القناع المنسوب او حل في المذبح بالنسبة الى فعل الواجب واستدلوا ايضا بقوله ثم فليحذر الذين يخافون من
 سوق الدليل ان الامر بمقتضى الفعل حقيقة ولا ضمير المحرور يرجع الى النبي كما احتمل في تفسير جمع الجوامع فالمعنى فليحذر الذين يخافون
 عن فعل النبي وفيه ان المتبادر من الامر هو القول كما هو شائع في الاستعمال وايضا المتبادر من ضمير المحرور هو رجوعه الى الله تعالى
 التقريب كما انما يخفى وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وفيه ما عرف في الناسى من ان المتابعة والناسى بالغير لا يحصل ما لم يعلم
 فعله ويقول له نعم وطيعوا الله وطيعوا الرسول وقوله وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وفيه ان الاطاعة موافقة الامر في
 القول لا في الفعل وكذا المتبادر بقوله ما اتاكم هو القول سيما مع مقابلة قوله وما نهاكم عنه فانتهوا فلا يتم التقريب بهذا غير ذلك
 الوجه اخذوا ستة ائمة ائمة ائمة باولي تامل في اوجه القائلين بالتنبه فهي اصاله عدم الوجوب وعدم دليل قائم على الوجوب
 وفيه سبب ان فعله لو كان مقتضايا للقرينة فالحاصل عدم الوجوب واولوية التنبه بنسبة شأن النبوة وعلمية لفتنة ان العمل على التنبه
 لا للفتنة ان يكون التنبه هو المتيقن لاحتمال غرضه فالحاصل على مطلق الرجحان هو المتيقن بالمعارض واما حجة القائلين بالاباحة
 فليست ظاهرة على ان احتمال الاباحة مرجوح بالثبوت الرجحان في فعله كما هو شأن النبوة او الامة وحجة القائلين بالوقف
 عدم الجرم باحد مما من المذكورات وفيه ما يخفى من رجحان الفعل في حقه كما مر الى هذا كان الكلام في الافعال التي يظهر فيها
 قصد القرينة واما التي لا يظهر فيها قصد القرينة فالاختلاف فيها كالاختلاف المتقدم كما صرح به العلامة في النهاية وقال صاحب
 العناو على انه مقامه والظاهر من الاقوال هو ما نقول برفع المحرر في حقه وفي حقاؤه هو الحق فانه القدر المتيقن بالنسبة
 لاشتماع صدور الاثم عنه واما بالنسبة الى اختلافها لانه مشترك في علمه على الوجه الذي يفعل له وله شواهد من الاخبار منها ما يحتمل رجحان
 عن ابي عبد الله انه قال لا بأس ان تصلي المرأة بخدا او ارجل او يصيل فان النبي كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه وحاضنة
 مكان او اراد ان يسجد فرفع يديه حتى يسجد وبكذا غيره من الاخبار ثم ان معرفة وجوب فعل المعصوم من الوجوب
 والتنبه اما ان تكون نبهة بان ما فعلته واجب او بانه احتمال الامر يدل على الوجوب نحو قوله اقم الصلاة الدال على الوجوب
 او باصرار على التنبه نحو قوله ثم اذا حلتم فاصطادوا او بالنظام القرآن كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة عن فعله والتابعين
 الناس عند تخلي كما هو فعله وغيره من القرآن منها اصاله عدم الوجوب الدالة على الاباحة عليه فاذا فقد الدليل على الوجوب

والناب كذا القاد المحقق صاحب القواين سكنه الله في علي عيسى بن الاصل الثالث وتقرير مصوم حجة ومجربة عن سكوتهم
 لقصد من فعل وقع بحجته او في عصره وطلع عليه لم يذكره في دليل على الجواز او الممنوع مانع من خوف او يقينه او سبق منعه عليه او
 معلومية عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح وصاله عدم المنع يكفي في المقام وجوبه على ذلك لزوم النهي عن المنكوسات
 على المصوم وان التقرير على الحرام حرام كونه امانة على الاثم او انظار من استكوت الرضا في الفعل قال المحقق في المعبر على ما صرح
 صاحب القواين واما ما ينسب قلاحة فيه كما روى عن بعض الصحابة قال كنا نجامع فكل على عهد رسول الله فلا نفلس
 ان نجني فعل ذلك على النبي فلا يكون سكوت عنه دليلا على جوازه قال محقق القواين لا يتم قول الصحابي كذا الفعل دليل على العمل به
 او الاثر فلا يخفى ذلك عن الرسول لا ما يمنع او قد يجزئ ذلك عن نفسه وعن جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن النبي او اعرفت
 فاعلم ان عننا معاشر الامامية افعال الائمة المعصومين وادواتهم وتقريراتهم كفعل النبي وقوله وتقريره حجة بلا فارق على التفصيل
 المستطوع لثبوت عصمتهم وجوب اتثالهم والتاسي بهم تنبيه قبل بحجة الحكم الذي حكم به المصوم في المنام مستنده ما روى
 ان من رآه فقد رآه فان الشيطان لا يمثل به وروايات الرواية فرع ان يعرفه لا يصورته في اليقظة حتى يصدق انه رآه فلا يتم
 الاطلاق وجب بما روى انه رأى احد رسول الله في المنام في زمان مولينا الرضا فقال رسول الله من رآه فقد رآه
 من المعلوم ان الرائي لم يره في اليقظة قط ويدفع ان كثيرا ما نرى في المنام صورهم ونظرة اليقظة انه كان عالما صالحا كما في
 حكاية روى بالمفيد حيث رأى في المنام فاطمة الزهراء صلوات الله وسلامه عليها واخبر بها قالت له في المنام علمها الفقه فحبا
 في يومئذ الدهر السيد المرتضى والرضي بها وقالت يا شيخ علمها الفقه لا يخفى عليك ان حكاية روى بالمفيد لا تصلح المعارضة بالرواية
 عن المعصومين فيفضل المقام بقضي سلطان المنام قد ذكر في ذكر الروايات التي فيها ذكر حجة من قولنا اننا انما نرى في المنام صورهم
 ما رآه من المنامات الشرفية فاقول اولاً حين كنت متوطناً بمرض اللطف وهي كبر على صاحبها الآف الحجة والنار است ليلته
 في قبره ان النبي عليه السلام ورواه اسودان وعند الحجاب الدال للسجدة رجل جالس جلسته تشهد في الصلاة متعمداً ومخدراً ثم
 وعلى يديه كتاب كريم بخدا الوجه كانه يتلوه فسلطت عن بعض من في المسجد باسمه شخصه فاجابني انه حسين بن علي عليه السلام
 روي انما القراء قد نوت لا تجل بحال صورته واستفيض بزيارته فجلست لسيارة مثل جلسته الشرفية مقبلاً اليه لم يقبل كفى
 على الاضر محدوت عنقي لزيادة فاذ هو مستلثم بلبام الحجد والكرامة فجلست منهية فالفرقت فرابت امورا اخرى واما
 المنام الثاني فقد رايت في بلدة كفتوان كنت جالساً ليلة الجمعة على السرير مرسل قد قمت الى الارض بعد ان مضى ساعتان
 او ثلثة ساعات من الليل وكان في جنبتي لايسر زجج حتى يشرب القليان وقال لي بشر به فاجبته بتدخينه فبينما انا وضعت راسي على
 يدي الموضوعة على ركبتي فاخذتني سنة فزأيت فقلت كفى الايمن علي بن ابي طالب عليه السلام واقفام جاد وقام بازائي وانا

منه خارج

اسلمه معنی شعر عربی قریب منتهی فیما بین قیامات یا مولای فمحت بعد فقال روحی القدر اعدہ بکرات عديدة علی لسانک منکشفه
معناه علی خاطرک قلبیة فیما انا کالماء فاذا نروج حتی قال یقطعه لشرب الطیاب یا اما المنام الثالث فقدرایة حیرت علی
هذا الکتاب فی منزلة من قری جون فترسم بهادی بان رقدت ذات لیلته فتریت انی قد صلحت ارض الکوفة وعلیها قد بنی بنا
فیاصالة ثلثة ارض فصاعدا لیس فی ذلک لیس فی التمدی بکنکله احد صاحب الحسن بن علی وانیها الحسن بن علی علیهم السلام
الحسن حاکم خلقه علی الارض فیصل المقدمات الذی اثره عنده وکان لنا مقدّمه مع الیهود ویهی انتم یسعوننا با تالانده
بالاعلام والضرایح کما هی المرسوم فی زماننا وبلدنا فی مصائب الحسین بطریق کنا نذهب بها فیه ویقولون لنا انتم کذبتون
بالاعلام والضرایح من بین قومنا علی زعم منا ونحن لا نقبل قولهم ونصر علی فعلنا المرسوم فحضرت انا ومن معی من اهل البیت خدمته الامام
حسن بن علی علیهما السلام جلست قد امة وقلت یدیه ویموت عجم بعمامه سود جالس متکلیا علی سریره فاذا برجلان یحان
الیهود فخر فطفت باحتما وانا زعمها فی امرنا الذی فیهما فقال الرجلان لیهودیان کنتم لاتذهبون بالاعلام من بین قومنا
نعلیکم عوضا عنه کذا روفیه ولم یعینوا المقدار فوضوا علی ید الامام عشرین روفیه من غیر اسماء واخذوا بید قواجه النبی
لکن ما المرنا باخذها وما اخذناها وانها نانا ایضا عن فعلنا المرسوم فمحت من حضرة ۴ وایتیت انا بیتا آخر ایت
فیها حسین بن علی علیهما السلام متممات ویا قانما یحیی وذهب من جانب الی جانب کانه من فکر فلما رایت هذا انصرف فمحت
هذا ومن جملة الاحلام روایة یحیی ذکرنا فی هذا المقام متممات للمرام قد قصتها علی والدی المرحوم حشره الله مع امته المعصومین
الله علیهم اجمعین وی ذلک انما قال لما زرت جدی سید الشهداء فی السفر الاول وکنت انت معی ابن خمس اوسه سنة فلما حلت
ذلک لشهد وقلت احرم الشریف الحسین للزيارة فطلب الخدامون منی شیئا کما هو متجهیم وعادتهم ما عطیتم شیئا وکان
قربانهم وایسهم لقمه حاجی همدی الکامونی فوعدت منی وبنیه مکالمه ومشاحه عظیمة فحسرتی کلماته الخشنة
فانصرفت عنه وایتیت عند الضریح المقدس فاخذته بیدی وکستت وکلت فمحت
علی لسانی ما ذویت من کلام الحاجی فعدت الی منزلی ورفقت لیلته ذالک ایوم محروما کما کروبیا فلما طلع الصبح الاول سمعت
رجلا یدق الباب ویصوت بصوت عال اعطیت افتح الباب فمحت فمحت الباب فاذا الحاجی همدی الکامونی قد وقع علی قدمی
فقلت لم ذاق قال سبیل منک فاعف عني واغفر لی عما جری منی وبنیک من مکالمه فقلت عن سبب ذلک فاجابنی بانی
ریت الباریه سید الشهداء یقول انک قد اذیننی بانذاک ولدی وراثری قال والدی المرحوم فاجبته باغفرک
الا ان قص الروایة باحضرت علما هذه الارض لمقدسته ومجده ویا واکبتها وخنم بخاک فقال الحاجی سمعنا وطاعة فکبتها وقصتها
بحضرت المحبتین فخنم وخنموا علی الکتاب شاهدين بان الحاجی قدرای هذه الرؤیا واقربا بالروية بحضرتنا وذلک الکتاب

الوجه وین فی ذلک الزمان من شایع من شیخ رضی الله عنهما فی النصارى النجفی صاحب الرسا علی
وختام السلام میرزا علی نقی حسینی الطائفا بانی نور الدین خلد الله

الى الآن موجود عندى فمؤتم بخاتم الحاجى ونو اتم المجهدين بل الحاجى المحروم ما دام كان حيا يرسل المكاتيب الى والدى
المحروم في بلدة كصفوة تداوى منامات اخرى لا يبق ذكرها في هذا المقام فصل الخبر ليطلق تارة منصوب على الطرفية على
كما يرادف الحديث كما هو مصلح اصحاب الدراية والاكثر الاشهر استعمالا في عرف اهل الحديث متناوعت تعرفه
في الفصل السابق وكذلك لا اثر ايضا مرادف للحديث وقيل ان الاثر اعم مطلقا من الحديث والخبر باى معنى اخذ وقيل
الخبر ما ينقل على النبى او الاثر ما يحكى عن التابعى وقد يطلق الخبر على ما ورد عن غير المعصوم من الصحابى والتابعى ونحوهما كما
به المصنف في رسالة البصيرة في الدراية والمراد بالصحابى من لاقى حجة النبى بالايمان ومات عليه مثلوا بالعبادة اثنى عشر
عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن زبير والمراد بالتابعى من لاقى الصحابى ونحوهم من تابعى التابعين هو الاثر في
الاستعمال والادنى عموم معناه الذى كما صرح به الشهيد في الرعاية على ما نقل عنه الاستا والعلامة في شرحه للبخاري وخبرها
يطلق على ما يقابل الانشاء كما هو مصلح اهل العربية ويسمى اى يخرج اى حين ما يقابل الانشاء وكلام
لنسبة خارج كما هو في تعريف القضية في اول الكتاب والمراد بالخارج الواقع ونفس الامر فلا يرد ان النسبة قد تكون
في الذهن كما في علمت وليس لها خارج وباقي الكلام قد مر بنا ايضا في تعريف القضية فلا طائل باعادته وقد يقع على ذلك
قال لاصدى زوجاته من اجزى بقدرهم زيدنى على كطراى فاجرت به احد من كلوية فيقع لا نظام ليعرف الخبر على
الكاذب ايضا فيه ان المتبادر من الخبر هو الصادق بل يولى الخبر هو الصدق والكذب جهل عقلى وقد يشرح به العلامة
التفتازانى ثم انهم اختلفوا في تعريف الخبر فاختارهم في تعريف اعلم وذكره يوجب طولا وصدقه اى الخبر وكذا
اى الخبر مطابقة الواقع وعدمها اى عدم مطابقة الواقع هذا التعريف للصدق والكذب هو الاثرى والاجماع على
ان اليهودى لو قال لا سلام حتى يحكم لصدقه ولو قال بخلافه يحكم كاذبا لا اى ليس صدق الخبر وكذا عبارة عن مطابقة
لاعتقاد المخبر وعنده اى الاعتقاد كالنظام اى كما هو مذهب النظام من المعتزلة ومن تبعه فانه قال الصدق عبارة
عن مطابقة الخبر للاعتقاد والخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فعلى مذهب قول القائل الشاء معتقدا
به صادق والباء وتوفا غير معتقدا به كاذب ولا اى ولا الصدق والكذب عبارة عن مطابقة الخبر لهما اى للاعتقاد و
الواقع معا وعدمها اى عدم المطابقة لكليهما معا كالجحظ اى كما هو مذهب اليه الجاهل فانه يثبت الواسطة بين الصدق
والكذب فان الخبر انما يطابق او لا يكون نظاما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور فالصدق عند
هو المطابقة مع نظاما والمطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة فكلون استب البواقى وسائط بينهما لا صدقا ولا كذبا
تلك يرب المتأقنين بمقتضى اى زعمهم خبر حاصلة الجواب عن سئل النظام بقوله نعم الجواب انك المناقون والواشهاد انك

رسول الله صلى الله عليه وسلم انك لرسول الله وشيخا من المنافقين كاذبون فانه قد حكم على المنافقين انهم كاذبون
 في قولهم انك لرسول الله مع ان قولهم هذا مطابق للواقع فعلم ان قولهم هذا وان كان مطابقا للواقع لكنه ليس مطابقا
 للاعتقاد بهم فلذا قال لهم انهم كاذبون فظهر ان اصدق هو المطابقة للواقع والاعتقاد بغيرها واجب عنه بوجه الا
 قول المصنف في زعمهم حاصل ان المراد بقوله انهم كاذبون انهم كاذبون في زعمهم الفاسد وعقدهم الكاذب
 لانهم كاذبون في فصل الامر والواقع كما توهم والثاني ما قال اوفى الشهادة الاى المراد انهم كاذبون في الشهادة
 وادعاهم انهم من صميم القلب خلوص الاعتقاد كما يدل تاكيه الكلام بانواع التاكيدات كلفظة ان واللام وحمل
 الائمة والثالث اوفى لسميتها اى الشهادة باضافته لمصدر المفعول الثاني حاصله انهم كاذبون في تسميتهم
 بخبر الشهادة فان الشهادة ما هي من صميم القلب خلوص الاعتقاد وليس هذا الخبر عندهم فكيف قد كذبوا في تسميته
 الشهادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق ان في الجواب الاول تكذيبهم باعتبار المشهور فانه كان
 غير من عندهم ولا بد فيه من الادعاء وفي هذا الجواب تكذيبهم باعتبار اطلاعهم على مثل هذا الكلام سم الشهادة مع
 انه لا يسمي شهادة فيكون كذبا البته فمثل والرابع ما قال اوفى سمها اى اى الشهادة حاصله قولهم تشهد انك
 رسول الله حجة مضاعفة تدل على اقرار العبد في حقى الايمان وشهادتهم مستمرة متجددة عينية وحضورا فالمراد
 انهم كاذبون في هذا الاقرار العبدى كقولهم متنافقين يظهر ان الايمان بضمير ون الكفر والظن ان اذ القوا الذين آمنوا
 قالوا آمنوا وادخلوا الى شياطينهم قالوا انما هم انما نحن مستهزون والخامس ما قال اوفى لازم القامدة
 توضيح هذا الجواب موقوف على بيان مقصدته وهى ان الخبر اذا خبر خبر فقد يكون قصده افاودة لمخاطب النفس الحكيم قوله
 لمن لا يعلم قيام زيد زيد قائم فمقصود الخبر من هذا الخبر افاودة لمخاطب بان زيدا قائم وتبين له عليه وقد يكون قصده
 الخبر بالاجراء الى عالم بالخبر الذى اخبر به لقوله لمن حفظ التورية ولم يعلم انه حقيقها قد حفظت التورية فمقصود
 الخبر بهذا الخبر الى عالم بانك قد حفظت التورية لا اعلام المخاطب بحقيقة التورية فانه كان عالما بذلك من قبل
 قال الاول يسمى قامة الخبر والثاني لازم قامة واذا عرفت هذا فاعلم ان حال الجواب ان الظاهر من قولهم انك
 رسول الله لازم القامة ليعنى انا قد تعلم واعتقد انك رسول الله فحكم الله تعالى انهم كاذبون في هذا الامر انهم
 غير مطابق للواقع عندهم والجواب السادس ما قال اوفى حلقهم على عدم التمسك عن الاتفاق حاصل ان عبد الله
 بن ابي كان من رسل المنافقين قال ذات يوم في غزوة الجبوة لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى يفضوا
 من حوله وقالوا لن رجعا الى المدينة ليخرجن الاعتراف منها الاول فوصل هذا الخبر الى رسول الله فطلب عبد الله

الى مع صحابه فجاؤا عند النبي وخلقوا على انهم قالوا ذلك القول فاجى الله سبحانه الى النبي انتم كاذبون في
 حلقهم فحلقهم غير مطابق للواقع فلا اعتبار بها النبي بصدقه فهو صدق واثم ولا اعتبار عليهم في هذا
 الخبر فقد يصدق الكذب وبالعرض من الاعراض والعرض من الكذب منها القسيانة والوقاية من القتل
 والسمي وترويه الكفار بخبره اي خبر النبي ليس من الاقراء والاخبار حال الجنون بل انها هو اي الترويه
 بين الاقراء وعلمه بها جواب عن احتجاج الجاحظ على ما اختاره من ثبوت الواسطة بين الصدق والكذب
 بقوله قد اقرى على الله كذبا ام به حجة قال ان الكفار حضروا اخبار النبي بالحشر والنشر وبنوته في الاقراء و
 الاخبار حال الجنون على سبيل منع انخلوه ما ارادوا بالاخبار حال الجنون الكذب لانهم جعلوا ذلك الاخبار حال
 الاقراء الذي هو الكذب فكيف يكون قسم الكذب كذبا وما ارادوا بذلك الاخبار يصدق ايضا لانه لا يبعد عن
 الآية على انه خلاف مقدم فلا محالة يكون المراد بالاخبار حال الجنون ما هو ليس بصدق ولا كذب لانهم عقلاء
 اهل اللسان عارفون باللغة لا يبدلون كلامهم من محل صحيح فثبتت الواسطة فاجاب عنه المصنف بان ترويه الكفار
 من الاقراء والاخبار حال الجنون بل هو من الاقراء وعدسه اذا اقراء الكذب عن عمد ولا عن الجنون فكانتم
 حصر الاخبار الكاذبة في نوعيه الكذب عن عمد وغيره فلم يثبت الواسطة بين الصدق والكذب وفي هذا المقام
 تفصيل يطلب من القوانين للمحقق ابي القاسم بن الحسن الجبلي في على الله مقامه اجزل في الخلد اكرامه فصل
 الخبر ما معلوم صدقه بالضرورة او بالنظر او معلوم كذبه بالضرورة او بالنظر او غير معلوم صدقه وكذبه فهو انما يظنون
 صدقه وكذبه او تساويان فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كعوض المتواترات او بغيره كقولنا الواو
 نصف الاثنين فضروريه ليس من مقتضى الخبر من حيث انه خبر بل من مطابقة الخبر لما هي في نفس الامر ضرورة
 والثاني مثل خبر الله وبعضهم فانه موافق للنظر الصحيح والثالث الخبر الذي علم مخالفة للواقع والرابع مثل خبر
 العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذب والسادس مثل خبر مجهول الحال وقد صرح به احكامه الجبلي في قوانينه
 ثم الخبر باعتبار آخر ينقسم الى متواتر واحاد كما اشار اليه المصنف حيث افاد الخبر المتواتر في اللغة تساليع احاد واحاد
 واحد ومنه قوله ثم ارسلنا ناسا من التوراة وهو الفرو والتاويل من الواو وفي الاصطلاح خبر جماعة
 يعيد بنفسه القطع لصدقه اي يصدق الخبر كذا عرض المتواتر الاكثرون وذكرنا ان قيد بنفسه لا يخرج
 علم صدقه لانفس الخبر بل بالقرائن الزائدة كالانيفاك بخبر عايدة من الامور الخارجية كما في الخبر المحفوف بالقرائن
 وشعره واما خبر القرائن كالعلم بخبره ضرورة او نظرا والمراد بالقرائن التي لانيفاك عنها خبر عايدة فمنها ما يتعلق

بحال المخبر كالصديق وعدمه ومنها ما يتعلق بالسامع كونه تعالى الذنوب عن شبهة وعدمه ومنها ما يتعلق بالخبر
عنه كونه قريبا لوقوعه او عدمه ومنها ما يتعلق بنفس المخبر كإلياقة المقارنته بالخبر الدالة على الوقوع وعدمه ثم الرد بالجماعة
الجماعة الكثيرة مطلق الجماعة كما يشعر اليه اشتراطهم في التواتر لقوله والمخبرين وكثرتم الى حد يوجب قواطمهم على الكذب عادة
فعله هذا لا حاجة الى ذلك الا اشتراط بل الاشتراط بما لا يفيد تقييدهم بنفسه لان الظاهر من اشتراط الكثرة هو ان الكثرة وحدها
في حصول العلم لو لا ما حصل العلم والظاهر من قولهم بنفسه هو ان المدار على ما يحصل منه العلم من غير اعتبار الكثرة على
ما حققه محقق الجدلاني في قوانينه وهذا قال الاول في تعريف التواتر ان يقر انه خبر جماعة يوجب قواطمهم على الكذب عادة
وان كان لا يوزم الخبر بخلية في افادة تلك الكثرة العلم واليه يشير ظاهر كلام المتتبع ايضا في الوجزة حيث قال
فان بلغت سلامة في كل طبقة حد اليقين معه قواطمهم على الكذب فتواترنا مل وشبهه بصيغة الجمع السميعة بضم
السين وسكون الميم طائفة من السند فسويون الى سونات اسم موضع من بلاد الهند كذا في الحاشية قال انشأت
السند لي والجميع ان سونات اسم صنم كان بالهند كسرة حمود والغزواني والسميعة طائفة من البراهمة كانوا يعبدون هذا
الصنم ويقومون بشرح مختصر وغيره من الكتب ان السميعة طائفة من عبدة الاصنام والبراهمة طائفة اخرى منكرون
للسلالة يارضى التبدل من عبدة من البراهمة ومولاهم النظر والنسب الى رجل اسمه بريام وكلتا هما متفقان في عدم افادة
التواتر العلم انتهى واحدية خبر لقوله وشبهه السميعة اي ساقطة عن درجة الاعتبار وهي شبهات نيقة الاول ان التواتر
الاتفاق حجم غير على خبر واحد ومثل اتفاهم على كل طعام واحد ومو حال ورد بانه قياس مع الفارق لوجود الكذب
فيما نحن فيه وقد انه فيما ذكره والثاني ان الكذب على كل واحد من المخبرين جائز لعدم العصمة والجملة مركبة من الاحاد
فيكون الجميع كاذبا قطعاً ومع جواز الكذب عليهم لا يحصل العلم ورد بان حكم واحد لا يغير حكم المجموع كما ان الجنة لا يفتح
على فتح البلاد قار ورون واحد واحد افراد الثالث لزوم اجماع النقيضين اذا اخرج جماعة بخبر واحد اخرى باخر
نقيض ذلك فيلزم القطع بكليهما كما هو مقتضى التواتر ورد بان مثل ذلك محال لا يقع عادة الرابع ان اليهود و
النصارى قد قلوا عن موسى وعيسى التواتر بانه لا ينفي بعدى فيلزم قطع فيسطل دين محمد ورد بمنع حصول التواتر في
تقاعهم لانه قد شرط فيه تساوي الوسائط في افادة العلم وليس كذلك في اليهود والنصارى لان نحت تصرف
استاصل اليهود فلم يبق منهم عدد والتواتر وكذا النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد والتواتر على ان
عدم العلم يتساوى الطبقات كاف في المنع والنفي كاف للنفي في قتال والخامس انما نجد فرقا بين
وجود الكذب وقولنا الواحد نصف الاثنين فان الثاني اقوى من الاول فلو افاد التواتر اسد

لما وجد التفرقة ورويان العلوم تتفاوت بالوضوح وغيره من جهة كثرة الموانسة ببعض دون بعض
والسأوس لو كان العلم الحاصل بالتواتر ضروريا لما خالفناكم لان الضرورة مما لا يخالف فيها ورويان
الضرورة يخالف فيها من جهة الكثرة والعناد على ان هذه الشبهة لا على افادة التواتر العلم على ان
على افادته العلم المتقوى هذا ثم انهم اختلفوا في العلم الحاصل بالتواتر فالشبهة ان ضروري وقال
الكليبي وابو الحسن البصري وغيرهما ان نظري وعن الخزاز الميسل الى ان الواسطة والسيد توفيق في موضع
وقال بالتفصيل في موضع التواتر ان شاء الله في العدة بسط الكلام فيه خيرا الى القتلح باب الالمانية
وشبهة اي شرط افادة المير التواتر القطع امور منها بلوغ رواية اي رعاة الخبر في كل طبقة من الطبقات
حد ايا انصب على مفعولية المبلوغ يؤمن ويحفظ معه اي مع ذلك الحد ثوابهم اي توافقهم على
الكذب اي اجتماع هؤلاء لا يجوز الاحتل عاوة وشكوه بالعلم بالبلدان النائية والاسم المنسوب
الماضية فانها وان لم نشاهد بالالمانية حصل لنا العلم بها بالاخبار المتظاهرة عن جمع كثير لا يجوز العقل فيهم
على الكذب فصار ضروريا كالمشاهدات وظهر من كلام شيخنا المحقق ابي القاسم بن حسن الجيلي في المحقق
السيد ابراهيم القزويني ان تلك الامثلة ليست من باب التواتر بل هي شبهة بالاجماع قال شيخنا
الجيلي في قدس سره انه قد يشبه ما يحصل العلم فيه بسبب الشامع والتظافر وعدم وجود المخالفة
بالتواتر فنشأ علمنا بالهند والعين وستم وما ثم ليس من جهة التواتر لاننا لم نسمع الا من اهل عصرنا و
هم لم يروا لنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدم يحصل به التواتر وكذا في ذلك وانهم يستلزم عدم حصول
التواتر في نفس الامر لان علمنا لم يحصل من جهة بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون
على ذلك اما بالتفريق او بظهور ان سكونهم يعني على عدم بطلان هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر
على الالمانية وعدم وجود مخالفة في ذلك العصر ولا نقل عن سلف في غيره يفيد القطع بجهته و
ذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والاسم
المانية من هذا الباب لاسن باب التواتر في هذا العصر وكذا تلك الامثلة والمثال المناسيب لهذا
العصر من نقل زلزلة وقعت في بلد فكان اثرها وروان المشاهدة وان لذلك وتظافروا في الآثار
حتى حصل القطع فعلى هذا اجتماع اليهود والنصارى على الجزاء على ملتهم ليس من احدى الشيعة
التواتر فلهذا العلم بتساوي الطبقات بل العلم بعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلهذا العلم

من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكر في هذا الباب من باب الثاني
 الا الاول وكلم من فرق بينهما التبعي ومن شروط التواتر استنادهم اى الرداة الى الحسن اى يكون
 علمهم الحاصل بالخير مستندا الى الحسن اذ الاتفاق على الخير بسبب العقل كحدث العالم مثلاً لا يقيد
 القطع لعدم مخالفة العقل في النقل ومنها عدم كون المخبرين ظاهرين ومستند قطعهم امر واحد بل لا بد
 كونهم عالمين او ظاهرين مع اختلاف حصول اسباب الظنون وتعدوه لم يكن حصول العلم للسامع
 ومنها عدم كون المخبر جميعاً غريباً كما لو اخبروا بركوب شخص ذى عشرة راس على حمار ذى جبل واحد
 وعشرة اذان ونحو ذلك لكن مع الاحتفاظ بالموارد اذ قد لا يكون في المخبر عزابة في بعض الموارد
 كما استند امر غريب الى نبي او وصي ومنها عدم كون السامع مسبوقاً بشبهة او تقليد يورث الى عدم
 الاعتقاد بمنهمون بالخبر هذا الشرط للسيد المرتضى رضى الله عنه كما سيحكي قبل ان هذا الشرط الغلبي اذ
 قد يمكن حصول القطع للمسبوق بالشبهة او بالتقلب ايضا والمصنف لم يعمد من بعض الشروط لعدم
 وقوعه غالباً واشترط البعض شروطاً اخرى من الاسلام والعدالة واختلاف النسب وفساد
 اوضاع من ان يذكر وقال البعض اقل العدد الذي يحصل به التواتر خمسة او ستة او اثني عشر او
 عشرون او اربعون او ثلث مائة او ثلثة عشر على اختلاف الاراء والحق عدم اشتراط العدد
 واليه اشار بقوله وحصر اقلهم في عدد مجاذقة اى دعوى بلا دليل كسب المجازفة عين
 غير وزن ولا كيل بل المناط فيه هو حصول العلم من جهة الكثرة وهو يختلف باختلاف الموارد
 فرب عدو يوجب القطع في وضع دون آخر وقول المخالفين كالحاجي والاعلى غيرهما باشرائط
 معاشرة الامامية دخول المصنوع في التواتر افتراء لا اصل له ولم يقل به احد من
 قبل العلامة نسب هذا القول الى ابن الراوندى نعم شرط السيد المرتضى رضى
 الله عنه ووافقه المحقق من تأخره عدم سبق شبهة تؤدى الى اعتقاد نفيه
 اى نفي الخبر انما اشترط ذلك ليندفع كلام الكفار في تواضع جزات النبي وكل المخالفين
 من اهل السنة والخوارج في تواضع النصوص الواردة على واقعة ختم نبي على الوصى حيث قال
 الكفار او تواضعت حجرات النبي مثل شوق القمر وسبح الحصى وحين الجذع وغيره الوصلت اليه
 حصل لنا العلم مثلاً وكذا قال العلامة والخوارج في وصاية علي امير المؤمنين فاجاب السيد بان قبل

هذا الخبر حصل كالمشبهة والتقليد باعتقادنا في هذا الخبر فكيف يحصل لكم العلم بعدم سبق الشبهة الكذا الى من شرط
 العلم لما انفرد وقد شبهه عليهم ان مثل تلك الخبر ارق يمكن ظهورها على يد السائر ايضا واما العامة فقد شبهه عليهم
 على خلافه اني بكر على انقول حصول العلم شخص دون شخص لا يقتضي في التواتر ان يجوز عدم حصول العلم بوجوده لمن
 كان وراا يحصل ولم يبلغ اليه الخبر بوجوده بل هو في الينا اما لو بلغ الخبر اليه ايضا يحصل له العلم ايضا متمم وعلم ان التواتر
 اما لفظي او معنوي فالاول ما كان اللفظ او الالفاظ المنقولة فيه قطعية سواء كان المعنى ايضا قطعيا ام لا والثاني ما كان
 المعنى فيه مقطوعا سواء كان اللفظ مقطوعا ام لا فالنسبة بينهما عموم من وجه لتصادقها على ما كان اللفظ والمعنى كليهما
 فيه مقطوعا كقوله قل هو الله احد ولا اله الا الله فهو متواتر لفظا ومعنى اما لفظا فلا في قرآن وقد ثبت تواتره
 اما معناه فلا لم يختلف احد من اهل الاسلام وتواترت رواياتهم على انه يدل على نفى الاضداد والانداد وله
 وصدق الاول دون الثاني على بعض القرآن مما تواترت الفاظه دون المعنى وصدق الثاني دون الاول
 كشجاعة على فانه قد كثرت الاخبار في وقايله وتختلف كما روى انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي
 خيبر كذا فحصل الجزم والقطع بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار وان كانت مختلفة لم تبلغ حد التواتر
 كان شجع الناس ثم اعلم ان التواتر اللفظي على ما افاد شيخنا السيد ابي اسيم المنسوب الى القرويين اعلى الله درجة
 في اعلى عليين في ضوء الباطن يصور على ستة انحاء والتواتر المعنوي على صور اربعة اما الستة الاول قبيحنا ان الناطق
 اما ان ينقلوا الخبر باللفظ الواحد من دون تغييره كلفظ من كشت مولاه قتي بن مولاة وهو الاول منها والثاني
 ان ينقلوا بالالفاظ المختلفة المرادفة اعني مثل ان ينقلوا ويقول البعض سمعته يقول الهراطا هو والآخر سمعته
 يقول الهراطا هو والآخر السمرقندي والآخر الرظيف وهكذا والثالث ان ينقلوا بالالفاظ المختلفة لغير
 المرادفة لكن تدل المجموع على القدر المشترك بالالتزام مثل ان ينقلوا سمعته يقول الماء قليل الملاقى للنجاسة
 والآخر يقول سمعته يقول لا تنهض منه والآخر تملد والآخر هرقه وكذا فهذا المجموع تدل بالالتزام على نجاسة
 الماء لقليل والم الرابع ان ينقلوا الالفاظ المختلفة الدالة على القدر المشترك بالتضمن كما اذا قال واحد منهم ضرب زيد
 ثم والآخر ضرب زيد كذا والثالث ضرب زيد خالدا وكذا وهذا المجموع يحصل القطع بضر زيدا بالتضمن وان لم
 يحصل لعلم بالمقرب والخامس ان ينقلوا الالفاظ المتفاوتة الدالة على القدر المشترك بالاطلاقية والالتزام
 كما اذا قال واحد منهم سمعته يقول الماء قليل الملاقى للنجاسة بخس الآخر سمعته يقول او بلغ الماء قد كثر لم ينجس
 فهذا القولان تدلان على نجاسة الماء اقل لكن دلالة الاول مطابقة والثاني التزام ان قلنا ان دلالة

المفهوم التزامية والسائر التكون الدلالة على القدر المشترك بالمطابقة وتضمن كما اذا قال احد قد وقع امر اليوم
من عمرو والاخر انه ضرب عمرو اليوم كبراء القولان والآن على وقوع اقرب من عمرو لكن الاول يتضمن الثاني بالمطابقة
ويمكن زيادة الاقسام كجمل دلاله لبعض بالتضمن والاخر بالالتزام وغير ذلك والامثلة النوع الرابع للتواتر المعنى
فالاول ان يكون المعنى المنقول في واقعة واحدة كما اذا خبر كل الناقلين عن موت زيد وشجاعة رستم او خاتمة حاتم و
الثاني ان يكون المعنى المنقول في دقائغ متعددة يدل كل واحد من الوقائع على المعنى يتضمن مثاله كالرابع من شئ
الاول والثالث ان يدل كل من الوقائع على المعنى بالالتزام كذلك واحد من غزوة خيبر بالتفصيل والاخر غزوة
والاخر غزوة واحدة كذا فيحصل منه العلم الاجمالي بشجاعة علي والرابع دلالة المجموع من حيث المجموع على
بالالتزام كما اذا قال احد هم قتل زيد عمرو في حرب كذا والاخر قتل زيد بكر في حرب اخرى كذا فيحصل منه
بشجاعة زيد لا ان يندمها الافعال وقعت منه بالاتفاق يدا ويمكن زيادة الاقسام ههنا ايضا لكن تفصيل
ولا يفيد استق مفا وكلامه وما اى الخبر الذى لم يتواتر ولم يبلغ رواية على حد التواتر قلت او كثر فهو
خبر اجزاء ويستفيض ما زاد قلته على الثلثة ويقسم من الاحاد كما هو ظاهر كلام المصنف في الجيزة وكلامه كذا
العلامة مظهر في شرحه فلا وسطه من التواتر والاحاد كما قيل ولا يفيد الخبر الواحد بنفسه من حيث هو بل من حيث القرينة
الاطننا ومراتب الظنون مختلفة كالتام للخرم وغيره وهذا على ان الاحاد تفيد القطع مكايير لا ينفي فيه
واعلم ان المذاهب في خبر الواحد اربعة على ما ذكرنا الشيخ في العدة الاول انه يفيد العلم عند انضمام القرينات
فقط وهو المختار كما يحكى من المصنف والثاني يفيد العلم مطرد بمعنى انه متى حصل خبر الواحد حصل العلم والثالث
انه يفيد العلم على الاطراد والرابع انه يفيد العلم اطلاقا وانما يفيد الظن ان جف بالقارئ ثم ان القول باقوة
الخبر الواحد العارى عن القرائن اعلم اذا كان الخبر غير عادل لم يندب اليه ذهب ولكن لم يعهد عن جوده
العدالة في خبر المحفوف بالقرائن الخارجية كما صرح به صاحب القوانين فكل النزاع هو الخبر الغير المحفوف بقرائن
الخارجية اذا كان الخبر عادلا فذهب المحققون الى انه لا يفيد العلم وان كان الخبر عدلا وقال بعض اهل الظاهر
باقاوة العلم في كل شئ وقال البعض باقادة العلم في بعض الاشياء والاقرن هو الاول لانه لو افاد العلم
لا يجمع النقيضان لو اخبر عادل بخبر عادل اخر بخبر مناقض الاول ولا ريب في مكانه بل هو واقع اما
الامكان فيدل عليه ما ورد في مقبولة عمر بن الخطاب كذا قلت فان كان كل واحد اخر رجلا من صحابة
فرضيا يكونا الناظرين في حقها واختلافهما حكما وكلاهما خلفا في حديثك قال الحكم ما حكم به بعد لحاديهما

وتقدمها في الحديث واورعها ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانما مضيان عن اصحابنا الفضل و
منها على صاحبها حال فقال تميز الى ما كان من روايتي عناني ذلك الحكم الذي حكم به المجمع عليه من اصحابك فخير
من حكمنا وتركنا الشاؤ الذي ليس مشهور عند صاحبك فان المجمع عليه لا ريب فيه الحديث وغير ذلك من الاحاديث
تدل على المطلوب واما الوقوع فهو ايضا كثر نحن نذكرها ليطابق المثال وهو انه روى محمد بن بابويه
الشيعة في محضال ان يوم الغدير كان يوم الجمعة ثامن عشر ذي الحجة ولسند في محضال صحيح باصطلاح المتأخرين
وقد علم انه لم يترجم في الفقيه انه لا يروى فيه الا الاخبار العلوم لصدور عن الائمة وروى محمد بن محبوب الكوفي في
الكافي ان يوم عرفة سنة حجة الوداع كان يوم الجمعة وقد التزم في الكتاب بالمسطور مثل ما التزمه الشيخ لصدور
في الفقيه لا ريب ان صدق خبر هذا العاين يستلزم كذب الاخرى لان على خبر الكافي يلزم كون يوم الاحد
يوم الغدير ثامن عشر ذي الحجة وبهذا الدليل على المطلوب وافرة قد تهون الكلام في غير ما حسن المرام لعلامة
صاحب العماد في اساس الاصول وادعوت هذا التصنع الى من يقول بعدم تحقق الخبرين المتناقضين لعلامة
قياسا على المتواتر في جواب شبهة السننانية ولفظه اي خبر الواحد قد يفيد العلم ان حجت خبر المقررات
سواء كان الخبر على ما اوفاهما وفاقا او عا جبي بالعدل غير متفهم الا بالكلف الذي اوردوه العسدي و
تمسوا المحققين بالقرائن بما لو اجترأ بك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صريح و
جواز و خروج المخدرات على حالة منكرة غير متسادة بغير موت مثله وكذلك المالك وعيان ملكته
فبهذا يحصل العلم بحجة ذلك الخبر ويعلم بموت الولد وجبا ناضورا لا يعتبر به شك ولا ريب بل
فيه يحصل من دون ذلك وما اورد عليه من الشكوك ومنع العلم بانه يجوز ان يكون قد غشي عليه فافاق
اومات ولا يترفع في حجة واستفاده الخبر انه لو مشرف على الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا تنافي لعلامة العاين
وكذا ما قيل ان ذلك يعلم من القرائن لان الخبر كالعلم بحبل نخيل وحبل الوحل وارتضاع لطفل للبلبل
من الشك في وجوده او تفرقة قد تنقل بافاة العلم مدفوع بان العلم يحصل بالخبر بضميمة القرائن ان اولها الخبر
تواتر شخص آخر وبهذا الخبر تزييف ما قاله المحقق رحمه في الحاشية من ان الاستدلال بالمثال مشهور لا يحسم
ما دة الاسكال وبالحكمة يحصل العلم فيما نحن فيه ضرورة لا يقبل التشكيك واليه اشار بقوله والمنافع
في افادة الخبر الواحد المحفوظ بالقرائن العلم مباهاة اي ببيان ومكابرة ساقطة عن درجة الاعتبار
العلم ان الشيخ قد ذكر قرائن تدل على صحة ما يفتنه الاخبار التي تفيد العلم بموافقة الخبر الكتاب وستة المقطوع بها لا يجازي

والجمل ثم قال وهذه القرآن كلها تدل على صحة ما تضمنه أخبار الأحاد ولا يدل على صحة نفسها لما بقي من
 جواز ان يكون الخبر مصنوعا وإن وافقت هذه الأدلة فمتن الخبر المخرج عن واحد من هذه القرآن
 خبر واحد محض لا يتغير فيه انتهى بالنقل عنه ولما قال لبعض الجاهل وقول الخبر الموقوف بالقرآن القطعية في
 الشرعيات قال المحقق أبو القاسم بن حسن النجاشي في تواتر أقوال إمكان حصوله للخبر من مستحسنين في
 التأليفين والمقارن عهد الأئمة مما لا يمكن النكاره وكذلك الموقوف بالقرآن الدائنة في
 أمثال زماننا فلم يوقف عليه في أخبارنا ثم قال بعد هذا فإخبارنا اليوم كلها ظنية إلا ما ندر ونحو ذلك
 الأخبار من في ذلك بدعيهم قطعية مما لا يصح إليه انتق فصل يجوز التعدد بمعنى أن لا يجب
 الله تعالى العمل بخبر الواحد العاري عن القرآن المصنوع للعلم خلفه أجماعنا بلا كبير سواها
 نكاه المحقق عن ابن قتيبة وعليه أكثر المخالفين أيضا خلافا لشرذمة قليلة منهم أبو علي الجبالي من المتعزلة
 وغيرنا أن التعدد واقع كما يستعرف فيكون ممكنا لا محالة وتكليف بالمكان لا يستلزم المحال وإن
 الخبر الواحد لا يفيد الاكثافا وكان التعدد ممتنعا لكان الامتناع لمسبب ظنية دلالة فليزمن ان يكون
 العمل بكل الظنيات ممتنعا كالعمل بقول الشاهدين وبالأيات والأخبار المتواترة ظنية الدلالة فان مطلوبة
 جميعها ظني وليس كذلك أما حجة المخالفين فهي انه لو جاز التعدد لاجتمع النقيضان ولا أدى الى تحريم
 الحلال وتحليل الحرام إذا خبر العادلان بالحكمين المتناقضين واجب او كما بعدم لزوم جمع المتضادين في
 الصورة المفروضة لان في هذه الصورة نحن مكلفون بالتوقف او التحير متى لم يوجد مرتبة من العمل
 والنقل وثانيا بالعارضه بالتعدد بقول المفتي بوافي تحليل شيء ثم تحريمه لو اخطأ في فتواه الاول
 وبالحجابه فنحن مكلفون بالنظر فيما يظهر لنا بالادلة فعمل عليه طلالا احراما وان كان في نفس الامر خطأ
 ذلك وفي سورة الشعراء فتوقفوا وتحير كما عرفت واختلف اهل العمل والعقد في وقوعه كما
 وقوع التعدد بخبر الواحد فمنعه السيد المرتضى رضي الله عنه أبو الكارم بن فخرية والفاضل
 أبو القاسم عبد العزيز بن البراج ومحمد بن آدرس اكل منا ومن العامة أبو بكر بن داود والقاسم بن
 وفا قال كثير من قدماء هذا هو الباعث على نسبة المخالفين الى الفرقة الاثنية رضوان الله عليهم
 منع العمل بخبر الواحد كما نقده الحاجبي وغيره حيث قالوا يجب العمل بخبر الواحد خلافا للمروافض وكانهم
 لا يتموا بانما استفقون على عدم العمل به وقال به اي بوقوع التعدد المتأخر ون من صحابنا

كالحق والعلامة ويشهدون بخبر واحد وهم منهم المصنف رحيث قال وهو الاظهر بل هو المعمول بكل
 اصحابنا قدما وحديثا لا تكبر كما استعرف على النبي وعوى التواتر انتهى فيه كشيعة على وجه الاول الآيات كما قال
 لظهور قوله نعم يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة ان الله احذر بالتبين خبر
 الفاسق خبر غير الفاسق لا يجب فيه التبين علامتهم شرط فحينئذ اما ان يجب قبول خبر العاقل وهو المطلوب اولاً فيكون العاقل
 السوي حالاً عن الفاسق وهو بطم ضرورة وفي هذا المقام تفصيل لطيف من لطيف الآيات و لقوله نعم قلوا لا نفر من
 كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة ان المراد
 لعلمهم يحذرون ان الواجب على القوم ان يحذروا واولئك القوم من ائمة الطائفة واخبارهم بالخوف لهم لان العمل المترجي
 وهو في حقه نعم محال فيروى بالطلب اذا هو اقرب المجازات والطلب الذي هو اقرب مجازات الترجي لا يكون الا على
 سبيل الوجوب لان المترجي من حيث هو مترجي لا يرضى بعدم وقوع مرجوة فثبت ان المراد بالطلب هو الوجوب فاذا
 وجب الحذر على القوم باخبار الطائفة وجب العمل على خبر الواحد لان اخبار الطائفة خبر واحد البتة لان الطائفة
 بهم الواحد كما قاله محمد بن كعب او للواحد ما فوقه كما قاله عكرمة او للثنتين كما قاله عطاء او للثلاثة كما قاله الزهري
 او لبقية الفرقة بهم المجازة قلنا ثلثة والطائفة بعضها وبعض الثلثة اما واحداً واثنان وعلى اى حال فاجاز
 الطائفة ليس الا خبر الواحد فثبت المظم واعترض عليه بوجه الاول ان المراد بالانذار في قوله لينذروا انذار مجموع
 الطوائف من كل فرقة فحينئذ لا يكون الا انذار من الاحاد بل من المتواترات وفيه ان نسبة انذار الطائفة الى القوم
 تقابل الجمع بالجمع لان القوم هم جميع المقتضى لانقسام بان يكون انذار كل طائفة بغير طائفة باقية لتلك
 الفرقة فلا يكون الا انذار الا خبر الواحد وعليه يدل قوله اذا رجعوا اليهم لان المرجع هو العود الى مكان نفرت عنه فلو كان
 المراد بالانذار انذار مجموع الطوائف لقوم فلا يصدق الرجوع لان الاتي الى قويم ابتداء ليعلم له القدر ولم الرجوع
 فالاشكال لا يساعد قوله اذا رجعوا واثنان ان المراد بالانذار هو القوم لا الاخبار بقرينة التفقة واجب بان التفقة
 في الثمة تفهم وهو المراد بالمعنى المصطلح بين الفقهاء مستحدث واثنان ان الانذار هو الخبر الخاص والمطلوب حجة خبر
 العاقل مطلقاً واجب لما ثبت كون الانذار حجة ثبت المطلوب فلا تأكل بالفصل على ان عمدة الحكماء بنو
 الوجوب واحكامه وسما لا ينفكان عن التحويل فاذا ثبت دلالة الآية على قبول خبر الواحد فثبت فيما عداها
 بالاوية والرابع ذكر اكثر المفسرين في شأن نزول الآية ومنهم الطبرسي رحمه الله ان بعد نزول الوعيد الشديد في حق
 المخالفين عن غزوة تبوك كان من يبعث رسول الله جيشاً اسرع المؤمنون يا سرهم الى انفسهم والقطوع عن سماع

وأما لو ما تقدم يدل على حجبة خير الواحد انتهى أيضا ما رواه عن أبي الحسن محمد بن عاتق بن موهبة قال كتبت
 إليه يعني أبا الحسن الثالث عسجد عن أخيه عالم دني وكتب أخوه أيضا بذلك فكتب إليه ما فهمت ما ذكرتها فاعتد
 في ذلك ما على مسن في حنا وكل كثير القاصم في أمرنا فانهم كانوا ان شاء الله تعالى وكذا الروايات متظافرة
 لا يبقى لمن يتبعها ريب في حجبة خير الواحد ان شاء الله تعالى والوجه الرابع الآلة على حجبة الظن للحجبة
 في زماننا يدل على حجبة الخير الواحد وهو أيضا لا يفيد الاطنا وجوب على حجبة الظن بوجوه الآلة لولم
 يخبر بعمل بالظن لزم انما التكليف بالحال او سقوط التكليف راسا بيان الملازمة ان اكثر الاحكام الشرعية
 التي لم يعلم بالضرورة من الدين طريق احلها لم يعلم مسدود في زماننا فقد ان التواتر واستفاء طريق العلم
 على الاجماع من غير حجة نهقل خبر الواحد الا نادرا ووضوح ان محالة البرائة لا تفيد الاطن ان الكتاب
 ظني الدلالة فاذا كان الحال بهذا السؤال في تكليف تحصيل العلم بالاحكام تكليف بالحال لا محالة
 وعدم تكليفه مع عدم جواز العمل بالظن بالاحكام لا يجب سقوط التكليف والثاني لولم يخبر بعمل بالظن
 لزم ترجيح المرجوح على الرجح وهو باطل كما شرح به العلامة في النهاية وغيره بيانه ان المراد بالترجيح
 هو الاختيار والمرجوح ان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه وبالراجح ان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه
 ولا ريب ان يقتوى العمل بالموهوم مرجوح لشيء الكذب بل موهوم فيكون قبيحا عند العقل بالنسبة الى
 الفضل في العمل بالراجح اذ هو حسن وتركه من اختيار القبيح مما لا يجوز عقل عاقل قائل فيه او الثالث ان مخالفة طاعة
 الحق حكم الله ثم سئلته تضرر ووقع الضرر المظنون واجب عقلا وفي هذه الوجوه الثلاثة الحجات طيل الاذيال منها
 روي الايجاز لطالب من لم يطول له وآما حجة المانعين للعمل بخبر الواحد وجوه الاول قوله تعالى ولا تقف ما بين
 لك علم وقال تعالى ان تتبعون الا اظن وكذا الآيات الدالة على النهي والذم على اتباع الظن وخير الواحد
 لا يفيد الاطنا والنهي والذم على اتباع الظن بوجوب حرمته العمل به والجواب ان النهي عن اتباع الظن انما هو
 في اصول العقائد لاني الفروع بحرانية فيها كما عرفت بل هو عارض في الامور الدنيوية ايضا بشهادة
 كما اذ حصل الظن بخبر المخبر بموتية الطعام يجب الاحتراز عنه عند عدم ما يدل على خلافه واليه اشار
 بقوله والنهي عن اتباع الظن المستفاد من الآيات انما هو في اصول الاصول اي الاصول
 الدينية المحكامية عن الكفار يعني الله تعالى حكى عن الكفار ووثم على ما يظنون ويعتقدون على منظورهم
 وما نهى عن اتباع الظن في الفروع ايضا كما توهم والثاني ان الخبر الواحد يفيد الظن ومحالة البرائة ايضا

يفيد الظن فالظن متعارضان فتساقطان فلا عمل بالخبر الضا والجواب ان الظن الحامل من حال البراءة
يضعف بحدود الخبر الواحد فيكون ظن الخبر اقوى من ظن البراءة الاصلية فلا تعارض واليه اشارنا قال
واصال البراءة تضعف بعد كل اى لحدود الخبر الاصل براءة الذمة عن التكليف ما لم يرد خبر
عن صادق واذا ورد فلا عمل على البراءة والثالث انه يجوز ان يكون الخبر الواحد معارض اقوى منه
ونحن اطلعنا عليه فحينئذ العمل على خبر الواحد عمل بالاضعف مع وجود الاقوى وهو موم والجواب ان
يجوز المعارض الاقوى من الخبر مع عدم وجوده بالفعل لا يمنع العمل عليه قبل ظهوره اى ظهور المعارض
نعم حين تحقق المعارض القوي بالفعل لا العمل على خبر ما محتمل الاحتمال فلا دخل له في المنع والوجه روى ان
النبى صلى الله عليه وسلم قال ذو اليمين سمعته يخبر بالنبى ^١ اتصرت له صلوة المسببة فقال من
ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر فهذا يدل على ان الاحاديث بحجة والالم يتوقف النبى بعد خبر ذى اليمين
والجواب توقف النبى لانفراد ذى اليمين بالخبر بن محمد بن غنيم بن الصحابة فظن انه النبى او كذب به حصل بظن
له حتى العمل بمقتضاه على ان هذا خارج عن محل النزاع اذ النزاع وجوب العمل علينا بخبر الواحد ولا يلزم من عدم عمل
النبى ^٢ عليه عدم العمل عليه تاويله اشارة بقوله والتوقف اى توقف النبى بعد خبر ذى اليمين لانفراد
اى ذى اليمين بالخبر والاعلام بين الصحابة لمشايد من افعاله مع الله اى هذا الخبر مفيد لنا العمل بخبر الواحد
لان ضم الاثنين مع ذى اليمين لا يخرج الخبر من الاحاد وقد عمل به النبى ^٣ لا مظهر علينا اننا نعلم الخبر
وليس يصح لانه ثبت ويحوز السمو والنسيان على النبى وهو يرمى عنه عندنا فحصل وعلم ان اعتبار قد ذكر
للعمل على خبر الاحاد شرطا كلفا بالنسبة الى الراوى وهى البلوغ والعقل والسلام والايان والعدالة والنبط
واله شهاب المصنف بقوله بشرط العمل بخبر الاحاد بلوغه اى الرواية حين ادوار الرواية وعقلهم
لكم بالاجماع المنقول على عدم قبول خبر العتيق والمتميز والمجنون المطلق والماجنون الادوارى فاذا انتهى عنه اثر
المجنون فلا مانع من قبول روايته حين ادائها فى وقت الصحة واما العتيق المتميز فالمعروف من ندمه بالاحكام وهو
العامة عدم قبول روايته وهو الظاهر من كلام المصنف رحمه الله باصالة العدم وبان اوله حجة خبر الواحد كذا
بشأنه للصحة المتميزة وبالا ولوية بالنسبة الى خبر الفاسق بان خبره مقبول بدون التثبت مع انه ممكن
وباعتبار التكليف قد يعرضه شبهة من الله فكله عن الكذب بخبر المتميز لا يفضل بالطريق الاولى لانه ليس بمكلف
يعلم انه رفع القلم عنه لا يعاقب على الكذب فتأمل فيه ويعزى الى بعض النحاة قبول روايته قيا على

جواز الاقتداء به ورواؤه لا بطلان القياس في ثانياً يمنع الحكم في المحقق عليه وثالثاً لا يجوز الفارق وهو تجزئهم
 الاقتداء بالفاسق دون قبول رواية هذا الراوي الرواية قبل البلوغ أو الواو أو بعده وتحتها قبله فلا مانع
 من قبول روايته إذا كان جامعاً للشروط المتروكة ولهذا قبلت رواية ابن عباس وابن الزبير
 والتعان بن بشير وغيرهم من تحمل الرواية قبل البلوغ وهذا هو الوجه في اجتماعهم على حصار بصبيان في
 مجالس الرواية فيمنعوا وهو الظاهر من كلام المصنف أيضاً لا لصدقه على موثوق الرواية حال البلوغ
 وإن تحملها قبله بلوغ الراوي ورواؤه الصدوق رواية محمد بن عيسى عن يونس ليس من هذه الجهة كما توهم
 وعلمهم أي الروايات هذا المشهور بين الأصحاب وظاهر كلام المصنف كمن الحق أن الراوي
 أن كان ثقة في الرواية تخرجه عن الكذب والمانع فاسقاً بخوارجه يقبل روايته وفقاً للشيخ والمصنف
 في المنهية ومما حب القوائم وغيرهم من المحققين والدليل عليه على لطائفه على أخبار العامة الذين يروون
 عن العامة وعلى أخبار الخاصة والواقعية والناوئية ممن ليس بأشبه عتري وظاهر أنهم ليسوا بالعدل
 المتنازع فيه قال الشيخ في العادة فاما من كان مخطئاً في بعض الأفعال وفاسقاً بأفعال الجوارح وكان
 ثقة في رواية تخرجه فان ذلك لا يوجب رد خبره فيكون العمل به لأن العدالة المطلوبة في الرواية حال
 فيه وإنما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته ليس عاماً من قبول خبره وإلّا ذلك قبلت لطائفه
 أخبار جماعة هذه صفتهم قال المصنف في المنهية بعد نقل هذه العبارة أنه غير بعيد وغير ذلك من الدلائل
 مستخرجه العبد في شرط الإيمان وحجة المشهور قوله نعم إن جاكم فاسق بنياً فنبذ الآية وجهه لا لأنه ان لم
 ين ثبت له الفسق لا من علم أنه فاسق فإذا وجب التثبت عنه خبر من له هذه الحقيقة في الواقع فيوقف
 في قبوله على العلم بأفعالها وهو يقتضي اشتراط العدالة لعدم الوسيلة بين العاقل والفاسق في نفس الأمر
 فيما يشته عنه من رواية الأخبار فيه منع الطلاق الفاسق حقيقة على فاسد العقيدة الغير العاصي بجوارحه
 ولو سلم فتوشيقه وتفحص حاله وخبره أيضاً يتبين وتثبت فالآية تدل على قبول خبر غير العاقل بالمعنى المتعارف
 فيه وتام القول فيه يأتي في شرط الآتي ثم أن عدالة الراوي تعرف بالملازمة والصحة المتكررة حتى
 يظهر سريرة علماء أو طوائف أو اشتراك عدالة بين العلماء والمحدثين كالصدوق فإن اشتراكه بها كافياً لثبات
 وبالقرائن مثل كونه معياً للعلماء والعقلاء كونه ممن يكثر عنه الرواية ممن لا يروى إلا عن عدل والبركة
 بالعالم بعد الله مثل أن يقول هو عدل أو يقبل شهادته ويخوذلك وخصه بهم أي الرواة والمروءات بالخط

غالبه ذكره وحفظه على سبوه ونسبها بولا خلاف في اشتراط الضابطه قال سبوه في الحديث
وينقص الخبر ويبدل فيوجب الاختلال في الحكم المقصود وليس هو عن الواسطه مع وجوده في حد ذاته
في سند الحديث ومحمته وضعفه وليس المراد بالضبط من السبوه ابداء المصالح العمل الا عن معصومه
السبوه هو بالمثل اجماعا من العالمين بالخبر ويعرف الضابطه بحال الراوي واختياره وبقية
اعتبار رواية ايضا بل من موثقتها لها ولو من حيث المعنى بشهادة العدول كقول علماء الرجال في حق الثقة
فقد ابدل على العدل الضابطه اذا وثق اذ لا مع اشتراط القيمة العادلة كما فيه من الضابطه فلا بد ان لا يثبت
لان العدل قد سبوه ايضا ولما قيل بكتابة الحديث بحرفه وشماع وحفظه ومنزله بحيث يحصل له الاعتماد
ايانهم اى الرواة والمراد بالامان كون الراوي اماميا اثني عشر او لما كان هذا الشرط في غير شرط
الاسلام له قوله فيه عرض عنه المصنف رحمه الله علم ان هذا الشرط هو المشهور بين اصحاب ومقتضاه عدم العمل باخبار
المخالفين لمذهب الاثني عشري سواء كانوا من العامة او من سائر الفرق الشيعية من النبطية والاعرابية واليهودية
والانبيسية وغيرهم مستند به قوله نعم ان جاكتم فاسق الآية يشول الفاسق كل من خالف الحق وفيه عرفت
من منع اطلاق الفاسق حقيقة على المخالف للمؤمن الغير الخاص بخبره ولو سلم فلا دلالة للآية على عدم
قبول رواية المخالف اذا كان ثقة لان معرقة كونه ثقة نوع من التثبت في خبره ولو اجمالا كما يستعرف
فالحق العمل على اخبار المؤمنين وان كانوا مخالفين لوجه الاول آية التثبت لانه لو كانا بصدر العدل لكان
فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم فالآية تدل على صحة اخبارهم بالقبول والبرهان على صحة
عليهم كونهم فساقا بفساد عقائدهم فمنطوق الآية تدل على صحة اخبارهم لان قبولهم اخبارهم لا يثبت
لان التثبت انما ان يكون متفحصا في كل واحد من الاخبار المتفحص حال الرجل في خبره فحق العمل في خبره
حال الرجل وعلامة لاكتساب في خبره فهذا التثبت في خبره لا اتحاد الفائدة وقد نص اصحاب الروايات
بتوثيق بعضهم كذا حقق المحقق ابو القاسم الجليلي لازال بروحه ماثورا بالمرام البراني والآيات
الصادق ع انه قال لو نزلت بكلمة واحدة لا تجدون حكمها فيما روى عننا فانظروا الى ما روى عن علي ع
في حملوا به والثالث عمل الطائفة على اخبار العامة وسائر فرق الشيعة الغير الاثني عشرية اما عملهم على
اخبار العامة فكلما قال شيخ في اية يجوز العمل بخبر المخالفين او يروى عن المتسام اذا لم يكن في رواياتهم
ما يخالفه ولا يعرفهم قول فيه لا روى من بعدهم انه قال اذا روى عن العامة لا تجدون حكمها فيما روى عننا

الى مارواه عن علي بن ابي حمزة عن ابي جابر ما قلنا علمت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغيث بن كليب
 ويوح بن ذريح والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا في ما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافة واما عمل الطائفة
 على اخبار فرق الشيعة الغير الاثنى عشرية فلما قال الشيخ ايضا في العدة ان كان مارواه ليس هناك مخالفة
 ولا يعرف من الطائفة بعمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحررا في رواية من وثوقه في امانته وان كان
 في اصل الاعتقاد دلائل ما قلناه علمت الطائفة باخبار الخطية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواسية
 مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى بن عبد الله بن جابر بن جابر بن جابر بن جابر بن جابر
 الطائفيون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف انتهى وبهذا يظهر عدم اشتراط الاسلام في الراوي وما استدلل
 عليه بآية التثبت بطريق الاولوية بانه متى لم يقبل خبر الفاسق فعدم قبول خبر الكافر يكون بالطريق الاول في
 عدم اذنه يكون الاعتماد على الكافر النقيض اكثر من الفاسق الغير المتحرر عن الكذب ولو قيل سلمنا عدم تبادر
 الكافر من الفاسق فلانهم تبادر عدمه ايضا قلنا غاية الامر فيه التشاك لاحتمال كون الفاسق كافرا والآخر
 تدل على تعلق الحكم على من هو فاسق في نفس الامر لا من هو محتمل الفسق فاما لم يثبت فسقه لعل خبره قابل
 والرابع الاول الدالة على حجية الظن متى حصل لنا الظن بخبر مخالف قلنا العمل عليه مقتضاها وبما يتبين ان
 الاول على المطلوب ظهر تعريف ما طعن الشارح حماد بن محمد على الشيخ ولم يصف بان الحكم بعدالة الفاسق
 في احوال الجوارح والقول بقبول رواية عجيب من الشيخ والحكم بعدم الاستبعاد لعبد من لم يصف فانه لما كان
 فاسقا ومركبا بحرم ويند مع علمه بانه حرام يورث شبهة البتة فان لقطع بالفسق نزاع الظن بصديق
 خبره من حيث انه خبره وان احتمل ان يحصل الظن بالصدق بالقرائن الخارجية والكلام في خبره من حيث
 انه خبره انتهى لان المراد بعدالة العدالة المطلقة في الرواية وهو كونه ثقة متحررا عن الكذب وان كان فاسقا
 بالجوارح لا ماسية معتبرة في الشهادة فلا بأس بقبول روايته كما عرفت لانها مائة اربع اربعه وتطافر ثارها انه
 لا يقول من تلقا نفسه ويتفق به بما سمعه من دون تغير وتبدل ومع ذلك رواية غير مخالف لعمل الطائفة
 فلا بأس بالعمل على خبره ورب فاسق بالجوارح لا يتفق به بالحقن ابدال بعددته عارضا تهينون عليه افعال
 وآسا القرآن فقال الشيخ ايضا مفاد كلامه ان القرائن المقترنة بالخبر الدالة على صحتها اشياء مخصوصة
 من موافقة الخبر الكتاب والسنة والاجماع والعقل والتواتر ونحن نعلم انها ليست في جميع المسائل التي
 استعملوا فيها اخبار الاحاد لانها اكثر من ان يحصى انتهى فطعن الشارح مبني على عدم فهم كلام الشيخ

قدس سره و اکتفی الشيخ ابو جعفر الطوسي عن شرط الايمان بالعدالة اى بشرط العدالة فانه قال
 عدالة الراوى بمعنى كونه ثقة متقيا عن الكذب يعنى من شرط الايمان فان رواية فائدة العقيدة مع
 عدله معتبر كما عرفت مستقيمة محتججا اى الشيخ بصيغة اسم الفاعل لعل الطائفة بخبر ابن بكير و هو مخطى و
 خرسامة بن مهران و هو وثقى و خبر بنى فضال اى ابنا و احسن بن على بن فضال و هم احمد و محمد و
 على كاهن فطحيون و اخرا بهم كعل بن حمزة و عثمان بن عيسى و الطاطرون كما مر فلو كان الايمان شرطا
 فى البراوى لما علمت الطائفة على اخبار هؤلاء و ليس فى آية التثبيت حجة على الشيخ جواب عن ثم
 يتوهم ان الآية تدل على شرط الايمان فى الراوى اذ على قوله نعم ان جاكم فاسق نجا كجبتين و غير ذلك
 فاسق فاجاب بان هذه الآية ليست صالحة للحجة على بطلان قول الشيخ لمصدق الفاسق على
 المخطى فى بعض الاصول بعد بطلان جهوده كاي المخطى حاصله ان الآية تنطق بعدم قبول خبره
 ولا صدق الفاسق على من خطى فى بعض قوانين اصوله بعد بطلان جهده فى تحقيق الحق و اوى نظره الى ما وصل اليه و بعد نص
 اصحاب على توحيده اى ذلك المخطى لان علماء الرجال قاي و ثقله هؤلاء القوم الذين عمل الشيخ على خبرهم
 و ما قال الشارح اسند على ان الفسق هو خروج عن طاعة الله و لو كان بعد بطلان جهده و لا غير مسند لما
 عرفت و استعرف من كلام الماتن و لو جامع التوثيق التفسير بان يصدق الفاسق على من وثقوا اصحاب
 و فى بعض نسخ و الا اى وان لم يمتنع صدق الفاسق على المخطى كما مر فى الولى بعد الله اكثر المؤمنين
 من اصحابنا الذين وثقوا بهم علماء الرجال و انما قال اكثر المؤمنين لان بعضهم علم عدم فسقهم متكررة لبعضهم
 و اما ما ينقل عن بعض المحققين من تفسيق ابان بن عثمان و المراد ببعض المحققين على ما فى الخواشي
 العلامة طاب ثراه نقل عنه قوله فخر المحققين على شهيد الثاني فى فائدة على الخلاصة عن فخر المحققين
 انه قال سئلت والدى عن ابان بن عثمان فقال الا قرب عندي عدم قبول رواية لقوله نعم ان جاكم فاسق
 الاية و اى ضيق العلم من عدم الايمان مع توثيق اصحابه اى لا بان بن عثمان فلو ثبت ما نقل
 عن بعض المحققين فى ابان لم ينتهض حجة على الشيخ خبر لقوله ما ينقل لانه مسئلة اجتهادية
 من اجتهاد و فصل لما ظن فهو حجة عليه فقوال الغير لا يكفى زيل على عليه و حال عمارة ايتن انه دفع و كل كاشف
 قد منعت كبح التوثيق من التفسير و قد جمع فى ابان بن عثمان فاجاب بما لا ينتهض حجة على من وثقوا به
 و اما الخطي الذي شرط فى العمل باخبار الاما و غير ادبه غلبة الذكر على المسهو كما مر مثا ايضا و

وقد ثبت انما العدل لا يثبت بشرطه اي الضبط لمنهها اي عدالة نقلها اليها من الرواية الظاهرة
الشريفة على نقلها عن غيره من غير شرطه اي عدالة نقلها اليها من الرواية الظاهرة لان العدل لا يثبت
عن رواية ما ليس بضبطه على الرواية المختارة كونه كيد او جري على عادة القوم باسمه فيكون الضبط في الشرط مع
عدم الحاجة اليه وانه انما يثبت من غير شرطه اي عدالة نقلها اليها من الرواية الظاهرة لان العدل لا يثبت
عن آية اي الرواية غير بضبطه والسهولة في العدالة او غيرضا بط الصيرورة في قوله ضابطا
اما راجع الى الحديث الاول المحدث في العبارة اتجهوا الى جعل البرهان شرطاً لضبط في الرواية انما هو لاخره
عن الشهور فان العاقل قد يسيء فيزيد ويقص في البرهان فيختل بالحكام والسهولة في العدالة لا يثبت
وتذكر فصل في ان العدل الواحد الامامي لم يكن تركيبة في قول سواديه امر لال اطلاق
الى مركز عاوية امر واثمة شايقة تركيبة العدل الواحد الامامي كافية في الرواية وفاقا للشهر
الى جعفر الطوسي العلامة على في التهذيب وسائر المتأخرين وهو الاقرب لانه قد ثبت حجية الظن في الحكم
عن استدلاله باب بطر واما شك يحصل في بعض الروايات من تركاه عدل واحد وهذا الظن لا يثبت بصدق
الرواية فيحصل الظن بغير استفاضة فافهمون حجة خلافا للمحقق الى انما سمع نجم الدين صاحب الشريعة واتباعه غيب
قالوا لا يثبت في الرواية الا ما يتبين في شهادة وهو تركيبة العاقلين وخياره شيئا صاحب المعاد وهو يدل بانه شهادة
وغير شهادة يقبل فيها الامان وفيه منع بحجة الكبري كما ياتي والآية في تركيبة الواحد الامامي كافية في الرواية ترا
الاحتياط في الفروع الذي هو تركيبة لان تركيبة شرط في الرواية وشرط اشق من عدل على الاصل الذي هو الرواية
فما قبله من الرواية الواحد قبل في فرع الذي هو تركيبة ايضا المراكز الواحد بطرق الاولوية فلا يرد لها
بما مست مال من القياس فيه بطران زيادة الفرع على الاصل هذا الحق محروا لدعوى لا يثبت عليه من نقل
على ان رواية متنوعة بوزن ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة قد
يعتبر فيه التعدد بخلاف الفرع وهو تركيبة لاحتمال كونه شهادة كذا قيل ذلك لانه آية التثبيت على قبول خبر
الواحد في هذا يدل على ثبوت حجتى الفاسق بخبره من غير شرطه على انه لو جاز غير الفاسق سوا كان عدلا
او غيره فلا يجب ان يثبت الا لكان اسود حاله عن الفاسق وهذا بحث الاما خارج بل ليس كالتشهاد
حاصره وان كانت الآية تدل على قبول تركيبة الواحد عمدا لانه خرج عنها الشهادة بل كالاجماع كما ادعاه بعض
وغيره فلا يثبت فيها لانهما قد عدلين قالوا اي الذين اعتبروا في تركيبة الراوي شهادة عدلين ان تركيبة الراوي خبر

خبر شهادة طالب في الشهادة من تركية بعدلين في تركية الراوي أيضا معتبر شهادة عدلين فلا يكتفى
 الواحد في التزكية فلنا ممنوع ان كل خبر شهادة بل اكثرها اي الاخبار غيرها اي غير الشهادة كالرواية
 ونقل الاجماع وتفسير المترجم فانه يقبل تفسير ترجم واحد واختار الطبيب باضرار الصوم واخبار الاجبة
 بايقاع الحج الى غير ذلك كاخبار المقلد مثله بقوى المجتهد واعلام المأموم الامام لما شكك فيه واخبار العدل
 المعارف بالعدالة بالقبلة لجايلها وغير ذلك فان جميع تلك الاخبار لا تسمى شهادية فانه تقتضى كنية الكبرى وقيل بسبب
 الكلام فيه اي في هذا البحث في مشرق السمسرين فليطلب منه واذا عارض الجارح للراوي والمعدل
 بان يقول الجارح ان الراوي فانس ويقول المعدل انه عادل فبطل قول قيل يقدم الجارح وقيل لا مرجح جرحا
 لاحد جازل المرجح الى المرجحات الخارجية فان وجدت في احد الطرفين فعلية العمل في الاصل الساقط ويرجع الى الاصل
 فان كان الراوي مسبوقا بالعدالة يحكم بها وان كان مسبوقا بالفسق يحكم به للاستصحاب وقيل ان الممكن الجمع بينهما
 لا يلزم من العمل باحدهما تكذيب الاخر سراج الجارح وان لم يكن الجمع بينهما يرجع الى المرجحات الخارجية كما ذكرنا في
 فلاحه في غير ما تم الى الاصول وما امكن الجمع بينهما اشار المصنف اليه بقوله ولم ينحصر نفيه اي نفى المعدل في
 ذكر السبب مثلا ان يقول الجارح في حق راوي معين انه قد ف يوم الجمعة وقت الظهور مثلا بذكر السبب وقيل
 بعبادة ذلك الراوي يعني قول الجارح مطلقا بدون ذكر السبب بان يقول انه عادل ففي هذه الصورة
 وحج قول الجارح على المعدل لانه يمكن الجمع بين القولين ولا يلزم من عمل على قول الجارح تكذيب
 المعدل او يجوز عدم وجدان المعدل اسباب جرحه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ومن لم يطلع
 على ما يوجب الفسق بالنسبة الى شخص يجوز له تعديله وذلك مثل قول المصنف في محمد بن سنان انه من ثقات الحكماء
 وقول الشيخ انه ضعيف وذلك لجواز عدم اطلاع المصنف على ما اطلع عليه الشيخ قال شيخنا السيد ابراهيم القمي
 في ضوابطه ويحق ان يقرر في صورته امكان الجمع ان كان الجارح يدعي كونه شاربا كمن قبل الزلزال الذي بعد له المعدل في
 ذلك الزمان فيجب قبول قول المعدل والحكم بانقلاب حال الرجل من فسق الى العدالة فعمل جازا امكن
 في زمان وان كان تفسيق الجارح مؤثرا حكما بفسقه ولو كان كلاما مطلقا قد منها الجارح ايضا اذا قال
 يرجح قول المعدل انما هو عدم وجدان اسباب الجرح انتهى ما اردنا نقل من كلامه وموجبه تمامه
 اما لو لم يمكن الجمع بينهما فاشارة المصنف بقوله ومعه اي مع الخصا لنفي المعدل يعني لو عارض الجارح
 والمعدل ونحصر نفى المعدل بذكر سبب يعني قول الجارح كما انه يقول الجارح رايته في اول من ظهر يوم الجمعة

بشره الخمر ويقول المعتدل ان رايه في ذلك الوقت بعينه انه ليحتمل فيحتاج في هذه الصورة الى المرحجات فحق
 اي جانب يكون الاكثر الاودع يرتج ذلك الجانب والاوجب العتوق وبه قال السيد جمال الدين بن طائوس
 المحدث ووجه اختياره شيخنا صاحب المعالم والقول بالاطلاق سواء انحصرت النسخة ام لا تحتجوا الحال
 في اي جانب يكون الاكثر الاودع سواء انحصرت النسخة او لم ينحصر يرتج ذلك الجانب وهو المنجس وفاقا لكثر
 التحقيق فثمة ان داود بن كثير الرقي قد وثقه الشيخ ومعه الكشي والعلامة وروى في شأنه انهم
 قالوا انزلوا داود الرقي من منزلة المقداد عن رسول الله ومن ستره بن ينظر الى رجل من صحاب القام
 فليست الى هذا يعني داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق اليه والابن الحاشي فقد ضعفه وقال ابن ابي
 فية انه كان فاسدا المذهب ضعيفا الرواية فيقبل روايته وليد وثقا عا ولا لما عليه الاكثر الاودع من الشيخ والعلامة و
 الكشي مع الرواية ولا يلتفت الى ما قاله ابن الحاشي وابن الفضل في سبب ابن الفضل في قيل خلا ليعتمد عليه
 غالبا وان جرحه بضعف التماسي لاعتدائه في الاتجاه انما يتجبه لو لم يكن زمان تحقيق الجرح مؤخر
 عن زمان تعديل المعتدلين والادعوى القلاب حال الراوي من العدالة الى الفسوق فمال حجة انهم علموا ان
 قد تخلفوا في قبول الجرح والتعديل اذا طلق المعتدل والجرح القول في الراوي بان يقول انه عادل او
 فاسق بدون ذكر سبب فيه او ال ثانيا ليقول في الجرح دون التعديل ورايعها العكس كلها للعلامة
 على ما نسب اليهم وقال العلامة ان كان العدل والجرح عالمين بالاسباب قبل والا فلا واختاره المصنف
 في المنتهى وفصل الشهيد الثاني بان المخرجه ان كان عالما بان المخرجه موافق لي في سبب الجرح والتعديل
 والا فلا واختاره شيخنا صاحب المعالم والمحقق الباقا سم الجليلي والعلامة السيد ابراهيم القزويني سكنهم الله
 في اعلى مدارج الجنان وموافقه الوجه ظاهر لا يتلجج الى البيان فائدة اذا قال العدل حديثي
 وكان المزكي والمزكي من صحاب وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم مكان الفحص عن حاله
 لجهالة ذلك لو قال عالم في كتابه في حق حديث مجهول سنداه صحيح وقال المحقق من الاكتفاء بقول العدل
 حديثي تعديل بل ما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا عن الامامية ليقبل وان لم يصنفه
 بالعدالة اذا لم يصنفه بالفسوق لان اخباره بنده به شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الجرح بل ان
 من القول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل الامكان ان يعني نسبة الى بعض الروايات او اهل العلم فيكون
 البحث فيه كالمجهول انتهى فيه ان المحقق لم يشر الى العدالة في الراوي وعدم انحصار لفظ اصحابنا في

افعده في كيف يسير خبره قتال وبالمجلة فاعلم انه لا يجوز العمل على قول احد من علماء الرجال في حق راويين
 بالمستحق عن معارضته فان وجدنا على المرحمات الخارجية والا على قول السجل كما ان اهل لا يجوز
 بكل خبر يدون الشخص عن معارضته فلا بالعام بدون الشخص عن مخصصه فصل قد صطلح المتأخرون من صحابة
 وسموا خيرا لو احدا باعتبار اختلاف احوال رواته في تصانيفهم بالايمان والحيالة والضبط وعددها على
 اربعة اقسام اشار اليها المصنف بقوله رجال السند وهو نوع معتد الاثنان وسموا طائفة اخرى
 اي جميع سلسلة سنده مع الاتصال الى الحصر اما ما يروون اثنا عشر ثوبين عمل وكون بالاشتراك
 كان يقا في حق الراوي انه ثقة صحيح الحديث وياحري بغيرها فالجواب الصحيح وهذا على النجاء الحديث عند
 المتأخرين واما قراة الاصحاب فليقنوا الصحيح على كل حديث مقتضيه باليقظة فمما هم عليه مثل وجوده في كثير
 من الاصول الاربعائة او تكرره في اصل او صليين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من
 الجماعة الذين اجتمعت العصاة على تصحيح ما يروون عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ولونس بن
 عبد الرحمن او على تصديقهم كزارة ومحمد بن مسلم وفضل بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظائر
 على ما عده الشيخ في الحدة مثل وقوع الحديث في احد الكتب المروية عنه على الائمة وثبتوا على موثقها ككتاب
 عبد الله الحلبي المعروف على الصادق وكتابي يونس بن عبد الرحمن او غفل بن شاذان لم يرووا عن علي لعسكري
 او كونه ما خذوا عن احد الكتب الذي شاع بين سلفهم الوفاق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لم يرووا عن
 عبد الله السجستاني وكتب بن سعيد وعلي بن هزارة وكتاب حفص بن غياث القاسمي واثارها وقيل على هذا
 الاصطلاح للتقدم وجرى ابن بابويه في القضية فحكم بوجه ما اوردته فيه مع عدم كون المجموع صحيحا اصطلاح
 المتأخرين او يدل وقته اتي بدون التوثيق عطف على قوله بالتوثيق اي كليم اما يونس ومحمد وكون لفظاظ
 تفيد المخرج المطلق لا التوثيق مثل ان لقمانه تسمن او حافظ او ضابط وغير ذلك كلا او بعضها مثل المخرج اي العمل
 بمروون المخرج المطلق او بعضهم مع توثيق الباقي اي البعض الآخر محمد وكون بالتوثيق بحسن اي الحديث
 يسمى حسنا او غير اما صليين كذلك اي كلا او بعضا اي ما كان كل حال يستند او غيره اما في فقوله
 كذا كذا اشارة الى قوله كلا او بعضا لا الى المخرج كما قاله مولانا الصالح لثبات مع توثيق الكل قوله توثيق
 يسمى بالقوى ايضا وقد يطلق القوى على ما كان رجاله ما يسمون مكوونا عن مدحهم ووثقهم كقول بن برة
 احمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما اذا كان رجال السند مخرجين في الامور المروية عنهم ووثقهم

وقيل لا ما في الموثق في حقه باسما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق بحسن وتقرئ بثلثه اي يصحح و
 بحسن الموثق في القوة فالاول اقويها والاخر ادناها والوسطا وسطها عند المصنف ورجح البعض الموثق
 على حسن وسواها اي ينوي الثلثة المبرورة ان قلنا لعل بالموثق كما عليه بعض اصحابنا اوسوى الاولين
 اي يصحح والحسن ان لم نقل لعل على الموثق كما عليه البعض الآخر ضعيف لا مبالغ له بحجة الا اذا اشتبهت
 بين قراءات الاحباب حينئذ يسمي مقبولا نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاختلاف في
 المتغيرة منها من بلغة ثواب على عمل ففعله الخامس ذلك الثواب اوثقه وان لم يكن كما بلغه رواها العامة ونهايته
 وغيره من الادلة بذا ثم انهم ذكروا الخرافة ما اخرى باعتبار شتى كلها ترجع الى القسام المربعة المذكورة
 بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة ذكر تفصيلها وحدودها وتطبيقها علم الدراية وقد ذكرنا
 في القوانين وفي شرح الوجيزة للاستاذ العلامة مظهر من شأه فليطالعها والحق ان لعل اي تحمل الحديث وهذه
 ممن نقل الحديث عنه حتى يقبل منه وجوه بعضها متعلق بالرواية عن المعصوم وبعضها بالرواية عن شيوخ وغيرهم
 واما ما يتعلق بالرواية عن المعصوم فوجودها ايضا اعلاها الاستماع من المعصوم ولقطة ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا
 او سمعت معني او شافني او سمعتي وكذا واما ما يتعلق بالرواية عن شيوخ فهو في هذه الزمان اي زمان غيبة الامام
 ستامة لا بد للراوي واحد منها الاول اتمام من الشيخ بان يقرأ الشيخ من حفظه او كتابه يسمع التلميذ فيقول حين
 الرواية سمعت او حدثني ايا خبرني ان قصد الشيخ سماع التلميذ وحدث فلانا واما ما سمع ان قصد الشيخ سماع غيره والثاني القول
 عليه اي على الشيخ بان يقرأ التلميذ يسمع الشيخ مع اقراره به وتصريحه بضمونه وسمي ذلك عرضا وانظارا ان سكوت
 الشيخ مع توجهه الى القراءة وعدم منع من الموانع كيف ويقول التلميذ حين اداء الرواية قرئت على فلان واقربة اخرى
 او اخبرنا فلان قرأه عليه والثالث السماع اي سماع التلميذ بالتوجه التام لقراءة الغير على الشيخ والرابع
 الاجازة بان يقول الشيخ اجزت لكم ان تروى يعني كذا او اكثر على قبولها او على جمع عليها الاجماع وقيل بعدم الاجازة
 يجوز انما اجازة مشافهة لو حضر الشيخ وكتابة لو لم يحضر سواد كان المستجيز ممتزا اولاد بالجملة فلا جازة النماء الاولى اجازة
 معين معين بخوان يقرأ خبرتك التهذيب او الكتب الاربعة الثاني اجازة معين غير معين كان يقول اخبرتك الرواية
 عن سمعائي ومقرراتي او مجازاتي فلا بد للراوي الاقتصار على ما ثبت عنده من سمعائه ومقرراته ومجازاته الثالث اجازة
 غير معين معين بخوان يقرأ التهذيب او الكتب الاربعة لجميع الطلبة اولاد في الزمان الرابع اجازة غير معين غير معين
 كذا كذا اخبرته سمعائي ومقرراتي لكل بل زمان اول هذه الاربعة اعلاها والاولى انما بل منع بعضهم على كمال

المصنف في الوجيزة والخامس اجازة المعلوم اما منقروا او عطفوا على الموجود وفي جازة خلاف فائدة الاجازة فظهر
 في صحة الاصل الخاص لمعين وحصول الاعتماد عليه فلم يثبت تواتره عن المروي عنه والافلا فائدة فيها في المتواترات نعم
 يبقى اتصال السلسلة الى المعصوم وهو امر يطلب تيمنا وتبركا فيقول لم تحمل بهذا النحوا جازة في رواية كذا وكذا كما في الفيدان
 الرواية اجازة والخامس المناولة اي عطاد الشيخ التليد كتاب الحديث فهو اما مقرون بالاجازة بان يوصل
 كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فارده عنى واجزت لك رواية عنى ولا شكال في جازة رواية او غير مقرون
 بالاجازة بل خالي عنها بان يرفع الشيخ التليد كتابا او يقتصر على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية
 بذلك وقيل بالجواز لم تحمل بهذا النحوا يقول عين الرواية حديثا مناولة وما شبهه ذلك والسادس المكاتبه بان يكتب
 سموعه لغائب او حاضر بخطه او باذن الشقة بكتابة او كتب ان فلان سماعي وهو ايضا على نوعين الاول المقرون بالاجازة
 بان كتب اياه عنى واجزت لك رواية ولا يعرف في جازة الرواية بذلك خلاف بشرط معرفة الخط ليا من من التزوير الثاني
 غير المقرون بالاجازة خال عنها ففي الرواية بذلك خلاف والاكثر على الصحة وغير تعبيدا والكتاتبة والارسال قرشية على
 الاجازة لكن معرفة الخط ضرورية لان من التزوير ولا يشترط لبعض فيها النية وبالجملة فلا اعتبار على القرائن الدالة على عدم
 عن الشيخ او امره بها من الختم على خاتمة عين معرفة الخاتم بالوجه الا تم فالراوى مثل هذه الرواية يقول كتب الى فلان
 او حديثا مكاتبته واولها اي اولى الستة لمطورة او كلها وهو سماع من الشيخ وهو يقرب وجا لاولية على ما افاد الشهاب قدس
 سره ان الشيخ اعرف بوجود ضبط الحديث وتاويله ولانه خليفة رسول الله وسفيره الى امته والاخذ عنه كالاخذ منه
 ولان النبي اخبر الناس اولا وهم جارية بالمقرر على ما جرى بحضرة ٣ اولى ولان السامع اربط جاشا وادعى قطبا و
 شغل القلب وتوزع الفكر الى القارى اسرع وفي صحبة عبد الله بن مسنان قال قلت لابي عبد الله ع يحسبني القوم
 فيستمعون مني حديثكم فاجيبهم لا اتوى قال فاقروا عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا فعرو له ان قرأته هذه الاحاديث
 مع العجز يدل على لو لو يته من قرأته الراوى والا امرها انتهى وقد تأمل البعض في دلالة الصحة على المدعى والاول
 تاليه وبها القراءة على الشيخ وسماع بقراءة الغير عليه اتوها اي اقوى الاول لمطورة والوجه ظاهر بعد معرفة معناها
 والباقي من الاجازة والمناولة والمكاتبه ادناها اي ادنى الاول والكل من الاقسام الستة مرتبة في القوة و
 الضعف على الترتيب الذكرى فاقوىها الاول ثم الاول وقد يراى في الستة لمطورة منافع وهو الوجه
 بكسر الواو مصدر وجد كيد قالوا ان هذا اللفظ مؤلف غير سموع من العرب الموثوق بعربيتهم وانما ولده العلماء كذا في الحديث
 وهو ان يجد الرجل الرواية بخطه او غيرها كان ام لا من غير اتصال بكتابة على احد الانحاء التسايق فيقول الواحد

بخط فلان او قرئت بخط فلان او في كتاب اخبرني فلان انه خط فلان وفي جواز الرواية بهذا النحو فلان قال المصنف في
 الوجيزة اما الرواية فلا يجوز ولا عمل بالحديث المرسل وهو ما استند العدل الحديث الى المحصوم ولم يلقه سواه تركه وذكره
 او ذكره بامس النسيان او غيره مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا هذا هو المتعارف في مضاه عندنا وقال المصنف
 الوجيزة المرسل باستق من آخر السلسلة راو واحد فصاعدا وكيف ما كان فهي حجة خلافا من الخاصة والعامة قبل
 بالحجة مطلقا وهو منقول عن محمد بن خالد البرقي عن قداما اصحابنا وابن الفضل مري الى ابنه احمد ايضا وقيل بعدم الحجية
 واختاره العلامة الحل اعله الله واكرامه في التهذيب وقيل بالحجة ان كان الراوي ممن لا يرسل الا عن الثقة كمراسل
 ابن عبيد واختره العلامة في النهاية وقال الشيخ بالحجة ان كان الراوي ممن يعرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا
 والاعتماد ط ان لا يكون له معارض من اسانيد صحيحة وقال المحقق بالوقف لكن الاقرب هو تفصيل ما لم يعارضه بما
 اقوى منه لان مناط العمل على خبر الواحد هو حصول الظن حينئذ لو باب العلم كما مر غير مرة فلو ترك العدل في مقام
 بيان الاحكام الواسطة او ايهما مع انما العلم بصرح اصحابه انه لا يرسل الا عن ثقة واجتماع العصاية على تصحيح
 عنه وسكوتهم الى مراسيله فلا ريب ح بافاضة ذلك الظن بصدد الخبر وبمضمونه مضافا الى ان العدل الذي ترك
 الواسطة واعتمد على صدقها وتوثيق خبره لا يلبس من حصول الوثوق وان كان ذلك دامن حجة العدالة بل ثبتت
 والاغراضات الخارجية فمذا لا يقصر عن خبر الفاسق بعد التثبت فما قال شيخنا صاحب المعالم ان تعديل الواسطة
 على فرض تسليم شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجرح فليس مستندا ذلك حتى
 يلزم بانيه بل الدليل هو التثبت الاجمالي كما عرفت ولا شك ان خبر الفاسق مع التثبت مقبول فضلا عن
 مع توثيق اصحابه اياه وبالحجة حجة الخبر غير منحصرة في الصحيح وخبر العدل لان العدالة انما اشترطت في قبول الخبر
 نفسه واما مع التثبت والاعتضادات الخارجية فلا حاجة الى العدالة في القبول كما ينطق آية النبأ فالمقصود انما هو
 اثبات حجة مثل هذه المرسل لا اثبات ان مثلها صحيح في الاصطلاح والواسطة عادل والى هذا اشار المصنف
 بقوله لا مع ظن عدم ارساله اي الراوي عن غير ثقة اي يحيل الظن بان الراوي لا يرسل الا عن ثقة فذلك
 باعمل بخبره المرسل كابن ابي عمير قد ذكر الشيخ في السدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة وذكر الكشي انه ممن جمعت
 الصابة على تصحيح ما يقع عنه وذكر ايضا ان اصحابنا يسكتون الى مراسيله وخبر ذلك وكذلك نظرائه مثل احمد بن محمد
 بن نصير البرقي جعفر بن يحيى والعماد بن غيرهم ولا يقدح في عدم ارساله عن غير الثقة روايته اي
 روايته ابن ابي عمير عنه اي عن غير الثقة احيانا كما ظن فيه تعرضي على المحقق حيث قال في المعبر ولو قال مراسل

ابن ابی عمیر یعمل بها الاصحاب منعنا ذلك لان في رجاله من طعن الاصحاب فيه فاذا ارسل حمل ان يكون الراوي عن
 احدهم او المنقول عدم ارساله اي ابن ابی عمیر عنه اي عن غير الثقة لا عدم روايته عن غير الثقة منها
 من الاحتجاج الى المبتين المطلب الثالث من المنهج الثاني في الاجماع وهو في اللغة العزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا
 وقوله لا صيام لمن لم يجمع الصيام اي لا يفرم ونحن الاتفاق يجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه في الاصطلاح
 قيل القائل الى اجبى هو اجتماع المجتهدين من هذه الامة اي ائمة محمد في عصمته من الآثار لعدم
 اشتراط اجتماع ما مضى او باقى في الاجماع واللام تحقيق بعد اجماع على امر من الامور الدينية الاسلامية او الشرعية
 العقلية المحقة بقوله المجتهدين خرج اتفاق العوام لعدم الاعتبار في وفاقهم وغلماهم وتقبله من هذه الامة
 اجتماع سائر الامة فانهم لا يقولون بحجية واما الشيعة فيلزمهم القول بحجية اجماع سائر الامة ايضا اذ منى حجية
 الاجماع عندهم هو دخول المعصوم وامتدادهم انه لا زان خال عن وجود المعصوم نبى او وصى ما ذكره العلامة
 اول كتاب النكاح من القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا وعرض عليه الشارح لمحقق الشيخ
 انه مخالف لما اجمع عليه الامامية فليس مراد العلامة المعصية من الخطا بل المراد بها المعصية عن المسخ والخسف فان
 المعصية محققة بامته محمد دون الامة السابقة بهذه القلة المصطفى في المنية عن والده وهو من مشائخه وهو الحق ايضا
 لان شأن العلامة بعد من مثل ما فهمه الشيخ على بالنسبة اليه فان المشهور من نهينا لا يكاد ان يخفى على احد من العلماء
 على احاد المطلبية ان ائمة محمد غير المعصومين غير المعصوم من الخطا فكيف يتوهم مثل ذلك بالنسبة الى العلامة
 والاسباب بطلان صحتها الامامية من عدم قول المعصوم عن الاجتهاد كما استمع في آخر الكتاب انشاء الله تعالى
 بتدليل لفظ المجتهدين في تعريف الاجماع بروساء الدين ليدخل المعصوم ويقر اجماع رساء الدين من نهينا
 في عصر على امرين ان تخصيص بهذه الامة يخرج اجماع سائر الامة مع حجية لما عدا لان المراد بالاجماع الاجماع الذي
 من الامة الشرعية لنا واجماع الامة الماضية ليس دليلنا اثباتا بالحكم به وفيه سلمنا لكن يخرج اجماع المتقدمين
 الشائقين على نبوة نبينا فانه مما ثبت به نبوة محمد وهو من الاحكام التي تحتاج فيها الى الدلائل ثم ان اراد
 بروساء الدين كلامهم كما هو الظاهر من اضافة الجمع فخرج اجماع طائفة يكون المعصوم فيهم مع اختلاف
 اباقيهم وهو اجماع وخبر وان اراد في الجملة فيلزم كون اتفاق اثنين او ثلثة من رساء الدين اجماعا والقول
 به احد فالاولى في التعريف ان يجمعوا على امر ديني يكشف عن رضا المعصوم بالحكم به وحجية اي الاجماع
 عندنا معاشر الشيعة ككسفة اي كون الاجماع كاشفا عن اخواله اي المعصوم وما يكون قول المعصوم

فلما ريب في حجة عندنا لما عرفت من حجة قوله وفعله وتقريره قال الشيخ في العدة ذهب المتكلمون باجماعهم و
 الفقهاء وباسمهم على اختلاف مذاهبيهم الى ان الاجماع حجة قال العلامة ما عندنا نظام لان المعصوم سيد الأمة
 فاذا فرضنا اتفاقهم دخل الامام فيهم فيكون حجة وقال المحقق في المختار الاجماع فصدنا ما هو حجة بانضمام المعصوم
 فلو خلا المائة من فقهاءنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين كان قولها حجة لا باعتبار اتفاقها بل اعتبار
 قولهم فلا تخترنا من نتجكم فبمعنى الاجماع بالاتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جملة اقوال الباقيين الا مع العلم
 القطعي به فدخل الامام في جملة انتهى لا يقر على هذا الاحاطة الى الاجماع وعده وليست مستقلة لان في حقيقة الحجة هو قول المعصوم
 لا الاجماع لا تأمل قول قد لا يحصل لنا العلم بقول المعصوم بالذات بل نعلم قوله بواسطة من الطهارات والاتفاقيات عليه وهذا ما
 حجة برهنا قال الشيخ في العدة فان قيل اذا كان المراد في باب الحجة قول الامام خلافاً لغيره في ان يقولوا ان الاجماع
 حجة او يعتبر واذك بل ينبغي ان يقولوا ان الحجة قول الامام ولا يذكر وقول الامام قبل له الامر وان كان على تضمنه
 فان لا اعتبار ما الاجماع فائدة معلومة وهي انه لا يتبين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فمحتاج الى اعتبار الاجماع
 ليعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيه ولوليتين لنا قول المعصوم الذي هو الحجة لقطعنا على انه قوله هو الحجة
 ولم نعتبر سواه على حال من الاحوال انتهى ما اردنا لانه تحقيق المقام على ما يكشفه الخطا وعن وجه المرام منهم
 قد اختلفوا في الاجماع منهم من نفى امكانه ومنهم من نفى الاطلاق عليه ومنهم من انكر بحجته او تضمن حقيقة
 سفيهة واستعرف وانما يمكن واقع حجة وانما ذكر بحجة الاجماع فهو مختلف بين الخاصة والعامة بالخاصة فله في حجة الاجماع
 طرق ثلثة اولها منسوب الى القدماء وثانيها الى الشيخ وثالثها الى المتأخرين اما طريقة القدماء وهي انهم يقولون انما
 اجماع علماء ائمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الائمة وسيداءها فاذا ثبت
 اجماع الائمة على حكم ثبت موافقة لهم وهم يعتبرون في جملة المجتبعين وجو شخص مجهول لنسب واما طريقة الشيخ
 فهو لوجه ما وافق طريقة القدماء قال بهنا مسلك آخر محتمل ان الطائفة اذا اجتمعت على امر مع عدم وجود خلا
 وعدم العلم بصحة بقرته وعدم العلم بوفاق المعصوم وخلافه فذلك الاجماع اجماع وحجة تسكنا بما رواه
 اصحابنا من المبواترات من ان الزمان لا يتجاوز عن حجة كس ان زوا المؤمنين شيئا ردهم وان نقصوا الائمة لهم
 ولو لا ذلك لاختلط على الناس امورهم وبقيت اللطف من ان اللطف واجب على المعصوم لكونه حكماً وعلماً وراية
 في العدة مختلفة نحن نذكر واحدا منها وهو الذي نقلوا اولاً وهي انه اذا اتفق الائمة على قول ولم نجد آية ولا سنة
 مقطوعاً بها سواء كان القطع سبباً عن آية او لفظ او كان باعتبار اجتماعنا بقرينة وآية على صدق صدق

لا على صحة ولا على فساد ولم تعرف له مخالفاً اليقاع ولم تعرف وفاقاً لمصوم ولا خلافاً لمحكمين هذا القول قول الامام
 ومخارفة لادعوا لم يكن كذلك وجب عليه لهما الحق لهم بنفسه وبغيره حتى يريدونهم ويريدونهم من اهل البيت الى الحق لا يمتنع
 بشرط ان يكون له مجزؤه نذل على صدقة او اداء الحق اللطف الواجب على الحكمين نذل لا يمتنع عند الشيخ ان يكون الاجماع
 كاشفاً عن قوله بنفسه بل قد يكون كاشفاً لضميمة قاعدة اللطف وفي ذين الطريقين بحث يطلب من المطولات و
 اما طريقة المتأخرين في الاجماع فهي انه يمكن حصول العلم برأي الامام من اجتماع خواصه على مسألة من المسائل كما
 مع عدم ظهور مخالف لهم وكذلك يحصل العلم برأي كل رجل بل اخطأ اقول كل من البعيد يحصل له العلم بالحدس فلا
 يشترط فيه وجود مجهول النسب كما هو لازم في طريقة القدماء ولا يفر خروج معلوم النسب من الاجماع مثله
 انه لو فرض فقيه له ثلاثة اشقاء عدول لا يردون ولا يصعدون الا من رأى فقيههم ومعتقده
 فاجتمع تلك الثلاثة على مسألة من غير ان يسندوا الى فقيههم ولم يعلم مخالف الاضلاع احدثهم في تلك المسألة
 فم يمكن العلم بجميع ذلك ان المسألة التي اتفقت الثلاثة عليها هي فتوى فقيههم كذا يحصل العلم بفتوى جميعهم
 من اصحاب التصديق مثل زرارة بن عيينة ومحمد بن مسلم وليث مروزي وبرد بن معاوية اعرجي وفضيل بن يسار
 من الفضلاء الثقات العدول ومع ذلك لم يظهر منهم مخالفة في ان ذلك فتوى امامهم فحصل لنا العلم من جميعهم
 ذلك ان الفتوى هو قول الامام هو والمحصل مثل هذا الاجماع هو الحديث من اصحاب الفقيه تام واسع نظره لكلام
 اصحابنا المتقدمين والمتأخرين واحاديث الكتب الاربعة وتحقق مثل هذا الاجماع في زماننا هذا ايضا ممكن بخلاف
 تتبع اقوال العلماء وقتنا وحينئذ مسألة حيث اتفق واحد بها ثم اختلف البعض الآخر حتى استوعبت الفتيا بحيث لم
 يعرف لم مخالف فيها ومع ذلك انضم بعض المؤيدات اليها مثل ان جميعهم يوجبون المذهب الى مذهب علماء اهل البيت
 جميعاً فلو اختلف فيها جميعاً سكنت عن ذكر مخالف وذكر المذهب ثم ذكر بعضهم انها اجماعية ولم يرد خبر مخالف
 فيها او ورد ولكنه ضعيف ومع ذلك ترى انهم يخالفون في اكثر المسائل ولم يخالفوا فيها فمن جميع ذلك
 يحصل لنا القطع بالاجماع وتوضح لنا حق الاتصاف انما المسألة الدائرة هي قول الامام قطعاً لا كسر مكار
 لا يغير ان مثل ذلك انما يكون في ضرورات الدين والمذهب كالصوم والصلاة وحليته المتعة وغير ذلك لا نا
 نقول اي ضرورة من الدين والمذهب وعت الى نجاسة الف كثر من الجلاب بلا فائدة اس ابرة من النجاسة
 ولم يرد فيه خبر واحد فضلاً عن المتواتر فلا دليل عليها الا بالاجماع وكذا يستدلون على نجاسة البوال واوراث
 الا يوكمل محم لقوله غسل ثوبك من البوال الا يوكمل محم مطلقاً مع ان الخبر لا يدل على نجاستها باحد من الدلائل

الثالث اذ وجوب الغسل المفهوم من الخبر اعلم من ان يكون من نجاسته ومن الثوب فقط لا من البدن وغيره من الملاقيات
 المأكولة والمشوية وغيرهما على ان الخبر يدل على وجوب الغسل من البول لا من الروث فكيف حكموا به على نجاسته الروث
 ايضا فلا يفهم النجاسة الشرعية الا من الاجماع على ان العلة في هذا الغسل هي نجاسته لا البول والارواث لما لا يוכל لحمه وكذا
 امثلة متعددة فالقول ان اثبات الاجماع بالطريقة السابقة التي نبيناها انفا غير مسموع لان ذلك لا يتصور الا
 في الضروريات من المذهب والدين مكابرة غير مسموعة وبما بناه لاسيما تركت ما قال شيخنا صاحب العالم بعدد
 حقا مولا في الصالح الشارح حيث قال بامتناع تحقق الاجماع في زماننا هذا الا من جهة النقل الا ان يقال ان حكمه
 بامتناع الاجماع في مثل هذا الزمان ليس بهذه الطريقة المقررة عند المتأخرين بل هو بطريق آخر كطريقة القدماء
 وغيره فتأمل تحية المناهين لا يمكن الاجماع لمران الاول العلم بقول المعصوم ان كان حاصله فلا حاجة الى
 الاجماع وان لم يحصل فمحصوله مستلزم الدور وتقريره ان العلم بقول الامام موقوف على العلم برأي كل
 واحد من المجتهدين والعلم برأي كل واحد منهم موقوف على العلم بقول الامام لكونه من جملتهم فيستلزم الدور
 واجاب عنه المحققون كصاحب القوانين والصلوات بان المراد بالعلم برأي كل واحد من المجتهدين هو العلم
 الاجمالي لا التفصيلي كما في كبرى الشكليات الاول فان العلم بحدوث العالم في قولنا كل متغير حادث انما هو الاجماع
 في ضمنه لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور على انه لو سلم الدليل لدل على عدم امكان العلم بالاجماع لا بعدم امكان
 الاجماع نفسه اقول ان هذه الاشبهة وارودة على طريقة القدماء حيث اشترط الوجود بمجهول لنسب الشخص
 المعصوم اجمالا او قوله في المجتهدين واما على طريقة المتأخرين فلا ورود لهذه الشبهة من الاصل اذ الاجماع على هذه الطريقة
 عبارة عن اجتماع طائفة من نفسهم او بانضمام بعض القرآن على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه ولا
 يشترط فيه وجود مجهول لنسب ولا العلم بدخول شخص الامام ولا قوله فيهم فالعلم بقول المعصوم ورضائه موقوف
 على ذلك الاجتماع وهو غير موقوف على قوله ورضائه حتى يلزم الدور بل مثل ذلك الاجتماع موصل الى
 رضا المعصوم فما اتفقوا عليه لا عائية فيه الامر الثاني ان يستند الاجتماع قطعي او ظاهري فلو كان قطعي النقل لكان
 لاقتضاء العادة بنقل القطعيات اليها والنقل لا يغني عن الاجتماع وما نقل وما لا نقل فإعادة قاضية بامتناع
 الاجتماع عليه لاختلاف لطايع الاراء ودور يمنع قضاء العادة بنقل القطعيات اذ يغني عنه ما هو اقوى منه وهو الاجتماع
 وعلى فرض نقله لا يغني عن الاجتماع اذ يحيل القاطعة وتيجد الاول في الاجتماع والنقل قطعي مع تفاوت القطعيات
 في افاوتها القطع يمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان طيا واضحا الدلالة معلوم الحجية مع كون الظن

ايضا حجة آما حجة من نفي الاطلاع على الاجماع فهو ان العلم ينتشرون في مشارق الارض و منارها لا يمكن معرفته
 بحيا نهم فضلا عن احوالهم فكيف يمكن الاطلاع على آرائهم واجيب اولابانه شبهة في مقابلة البديهة اذ لا شك
 ان العلم حاصل بنزاهب جميع علماء الاسلام في وجوب الصوم والصلاة وغيرها بنزاهب جميع الشيعة في حليتها
 ومع الرجلين على سبيل البديهة فمتى حصل العلم بالتفاهم بالبديهة فكيف لا يمكن حصوله بالنظر لان مرتبة البديهة
 مستبقة بالنظر و متأخرة عنه وليس الداعي الى ذلك امر عقلي حتى يقع منها بالعقل على ان العقليات الضامسا
 تختلف فيها آما حجة من نفي حجة الاجماع فمنها ما ذكره العامة قوله ثم و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فان تنازعتم
 في شئ فردوه الى الله ورسوله فانظروا من الآية ان المحول و اعتمد عليه هو الكتاب و نسخة و رد بان كونه كتابا
 تبيانا لا ينافي تبيانته غيره و بان الجمع عليه تنازع فيه و قوله نعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون و فيه
 منع ظاهر من علمنا بقول الامام بالا جماع ومنها ما ذكره الخاصة القاصرون عن النظر و هو امور الاول و يجوز
 الخطا و على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع و هذه عين شبهة التي مرت على نفي التواتر و جوابها الفرق بين
 المجموع و كل واحد و ظهور ان للاجماع تاثيرا و ضما في حصول الاعتماد و قد مر فتذكر الثاني و وقوع الخلاف
 في حجة الاجماع و في اذلة حجة و اجيب بان علماء الشيعة احيين لم يختلفوا في حجة و كذلك المحققون من العامة على
 ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية و كذا اختلاف مدرك الحجية اذ الخلاف موجود في الاصول الدين و المذهب بل في
 جميع العقليات الا ما شذ و ندر الثالث وجود المخالف في اكثر الاجاعات واجيب بانه ارا و ان الخلاف ليس للاجماع
 قلنا ثم لانه يضر لو اعتبرنا اتفاق الكل فهو يرد على العامة مع ان بعضهم لا يعتبر خلاف التاثير و اما على طرفتنا فلا
 يضره الخلاف لان المناط هو حصول التجرم بموافقة المعصوم ولو بالتوافق جماعة من اصحاب الا ترى ان العمل
 على حصة القياس اجامى و جوزه ابن الجنيدي و كذا اعدم و جوب قرأته و عاء الملل مع ان ابن ابي عمير
 قال بوجوبه و بالجملة فوجود الخلاف لا ينافي الحجية و هو واضح و اما العامة فقد استدلوا على حجة الاجماع ايضا
 بوجوه اشار اليه لمصنف لقوله و حجة الاجماع عندكم اي العامة للاجماع على القطع بخطية
 المخالف للاجماع حاصلة انهم اجمعوا على ان ما هو مخالف للاجماع فهو خطأ و ان العادة تسهيل اجتماع عدد
 كثير و جزم غير من العلماء المحققين على القطع في حكم شرعي من غير نص قاطع و آل على ما اجمعوا على قطعه و قد نقض هذا
 الدليل اولابا جماع العامة على قدم العالم فان العادة ايضا تحكم بان امثال هذه الحكماء العقلاء لا يجمعون على امر
 بدون ظفرهم على الدليل القاطع واجيب بان اجماعهم على قدم العالم انما هو نظر عقلي و النظر قد يعرض له الاشتباه

من لصحة والفساد فيكون غلطاً فلا يدل الاتفاق على اشتغال على الحقيقة بخلاف الامر شرعي فان مدار الاتفاق عليه هو وجود النص القاطع من اشباع فيجوز بلوغهم اليه قاطعاً وثانياً باجماع اليهود على انه لا ينبغي بعد موسى عدم اجماع النصاري على ان عيسى قد قتل مصلوباً واجب بانهم مقلدون لاحاد الاول لعدم تحقيقهم فالعادة لا تشمل مخالفات قولهم بخلاف علماءنا فانهم يحققون واصلون الى هذا التواتر فالعادة تشمل الاتفاق مثل هذا العدد من المحققين على امر شرعي بدون بلوغهم الى نص قاطع قاطع وثالثاً بان الدليل يشمل على الدور لا تلك اثبتت الاجماع بالاجماع واجاب عنه المصنف بقوله ولا بدور في هذا الاستدلال لانه يثبت الاتفاق الخاص الكاشف عن وجود النص القاطع بلا اعتبار حجية هذا الاتفاق فحجته الاجماع مطلقاً موقوفة على تحقق الاجماع الخاص الدال على وجود النص القاطع وهذا الاجماع الخاص الدال على النص القاطع لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالة على وجود قاطع يدل على الحجة لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع كما اقرروا وللوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين استدلال آخر على حجية الاجماع تبعاً لما ارجع به الشافعي لقوله من يشاقق الرسول من بعد ما يقين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فاولئك هم المفلكون واصله جميعهم وساميت مصير اوجه الدلالة ان الله رتب لهم على مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فوجب اتباع سبيل المؤمنين وهو الاجماع فيكون حجة والا لا يخفى للامر به وبهنا كلام طويل للطلب من المطولات اعرضنا عنه خوفاً للاطالة وجعلناهم امته وسطاً هذا ما استند به الفخري في الحصول على حجية الاجماع بقوله نعم كذلك جعلناكم امته وسطاً تكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً واولئك هم الذين جعل هذه الامته وسطاً والوسط من كل شيء عدله ينقص من اللغو من فيكون هذه الامته اعدل عند فتكون محفوظة عن الخطار والالما ومعظم الله نعمه بالعدالة فيكون فعلمهم بقوله حجة فثبت حجية الاجماع وبهنا ايضا مناقشات شتى رئيساً تر كها احذر وبأجوبة استدل على عدم صدور الخطأ عنهم مطلقاً هو بطلان وما قالوا ان عدم صدور الخطأ عنهم لا مطلقاً بل اذا اجتمعوا لقبيل بل دليل وتخصيص جميع مع ان كل ككوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهداً لا المجموع من حيث المجموع فالاولى ان يقولوا لا بد من الامته هم المتكلمون كما روي في تفسيرنا ايضا لقوله لا يجمع ائمتي على الخطأ ونفس في اثبات المطلوب اذا الاجماع هو اجتماع الامته فيكون حقاً ونحوه من الاخبار مما لا وقت معنى هذا استدلال ذكره الغزالي بوجوب الاول ما اشار اليه المصنف بان قوله لا يجمع ائمتي على الخطأ يدل على عصمتهم عن الاجماع على الخطأ فيكون اجتماعهم حجة وهو المطلوب والثاني ان تعلق الامته بالخبر بالقبول يدل على صحته فانه لو لم يكن صحيحاً

فالعادة تقتضي بامتناع الاتفاق على قبوله وفيه بحث من الحاجي والفخري لا يخفى ان المراد باجماع الامة كل الامة
والمعصوم دخل فيه فالحال في المعصوم في الاجتماع لا يكون حجة مطلقا الاجتماع ليس بحجة حتى يقر حصول الاجتماع
على خلافه الى كبر فكيون حجة لان المعصوم لم يكن داخل في ذلك الاجتماع وليس باجماع لشكوتي وهو عبارة عما
بعض المجتهدين بقول وشاع وذاع بين الباقرين بسكوت فية من غير ان انكر واني ذلك القول حجة عندنا مع
الامامية خلافا لبعض اهل الخلاف اما عندنا فلما عرفت ان الاجتماع المعبر عن الاتفاق الكاشف عن المعصوم بظاير
سكوتهم في مسألة لا يدل على الاتفاق لاحتمال التصويب على نهجهم ان يكون سكوتهم في المسألة بناء على
ان كل مجتهد مصيب فلما جازية الى اقتنائها والتوقف اى يحتمل ان يكون سكوتهم لتوقفهم في المسألة بسبب غيبها
وعدم وجود المرجح والتمهل اى يحتمل ان يكون السكوت لم يجتهد بعد فتمهل من ظاهرا المخالفة ليعطى في ثانی الحال
ادان السكوت جهت لكن حصل له رأى خلاف رأى العالمين في المسألة فلما سمع راي غلات رايه فحصل له احتمال
لقوة دليل المخالف فتمهل وسكت كي سجد والنظر يحصل التميز بين دليله ودليل المخالف فينتج وخوف الفتنة
بالانكار بالمر عطف على التصويب كسابقيه اى سكوتهم في المسألة خوفا من انهم لو انكروا الوقع الفتنة والفساد كما
في التفتية كما روى عن ابن عباس في مسألة سكت او لا تم اظفر الانكار فقبل له في ذلك فقال انه لو
كان رجلا صيبا لعنى عمره ان الله لم يموت النيران والعقارب والحيات تحرقه وتاسعه قتلته وغير ذلك من الاحتمالات
فكيف يكون لشكوت كاشفا عن رضا المعصوم قال المحقق ابو القاسم الجبلي نعم اذا انكر ذلك في وقائع مستحقة
كثيرة في الامور العامة البلوى بلائها بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة متقوية وشرق الاجتماع المركب وهو جعل في
في مسألة على قولين او احوال وخرقه احدث قول زائد على ما ذهبوا عليه كما ان الشيعة قاصمو على قراءة الفتوت في
على قولين قال لبعض بوجوبه والاكثر استحبابه فالقول بكبر احدث قول ثالث خرق للاجماع المركب وهو
بالحل عندنا معاشر الشيعة قال السيد المرتضى رحمه الله بسبب الامامية كفاية واليه لشعير كلام العلامة في النباهة
وصرح به الجبلي في شرح التهذيب ونسبته لبعض العلامة الجواز الى بعض الشيعة غلطوا فيه كما هو المحكى عن العلامة في
النهاية مطلقا سواء رفق متفقا عليه ام لا مخالفة المعصوم في ذلك قطعاً لان التقدير ان جميع الامة قد
الى فحين فلا بد كون المعصوم في اصددهم تاخرات قول ثالث مخالف لكل من القولين مخالفة لقول المعصوم قطعاً
ولعل الحال كما اذا كان الامامية مختلفة على قولين لا تجازر ونما فان الامام لا بد ان يكون في اصددهم عندنا
اى المحققين من العامة اذا اكثرهم موافقونا في المنع مطلقا وجوزة بعض الحقيقة والظاهر مطلقا ان رقع قول

فلو قلنا بالتعاكس يلزم الاجتماع على جنس الخطاء اذا احدهما شطرن او اعدل عن الخطاء الى الصواب لا بد من
 خاطيا من قبل فليزعم للشر الثاني العادل من الصواب الى الخطاء فهو يكون بعد معطيا فقد صدر من الشطرن
 جنس الخطاء وان كان في وقتين فلا يلزم اتحاد محله اي محل الخطاء اي المرافعة في اجتماع الامة على ^{مطلق} الخطاء
 الاجتماع سواء كان محله متي ام لا فاجاب محل الخطاء غير لازم كما ان محل الحق والعقد المحض وانما قال ثلثة كل
 منها خطأ في نفس الامر فيصدق انهم مجتمعون على الخطاء وان اختلفت محالته واغرض عليه ادلا بانه لا دخل
 لقوله واللام جنسية واتحاد محل الخطاء غير لازم في بطلان التعاكس بل مطلق هو بدو ذلك بقول وثانيا بانه
 يتحمل ان يكون المرافعة في اجتماع الخطاء لغيره في زمان واحد لا مطلق الاجتماع والتعاكس لا ينافي نفى الاجتماع في
 زمان واحد واجاد الاحوال بطل الاستدلال فتأمل وبهذا اي نفى الاجتماع على الخطاء يمكن الاحتجاج
 على عدم خلوه العصر من مصيبت في كل احكامه لصدق الاجتماع على جنس الخطاء ولو كان اي اصب
 وهو معصوم اذ غير المعصوم جاز الخطاء فيصدق الاجتماع على جنس الخطاء اذا اخطى في مسألة من مسائل ويؤكد
 الاحتجاج المذكور قوله لا تزال طائفة من اهل الحق حتى يقوم الساعة بناء على ان اسم لا تزال
 لفظ طائفة لا ضم الشأن كما هو الظاهر بل هو متعين في الحاشية هذا الحديث المذكور في صحيح البخاري وغيره من كتب
 المخالفين وهو يفيده ان نفى اجتماع الامة على الخطاء وانما هو لدخول هذه الطائفة المحقة فاجابهم كاشف عن نزولها فحجة الا
 لذلك بل كما لقوله صحابنا من ان حجة الاجماع انما هو لدخول المعصوم فعلم ان تشيخ المخالفين علينا بانه يلزم من ان
 لا يكون نفس الاجتماع حجة بل الحجة في الحقيقة قول المعصوم واراد عليهم وهم عنه عما قلون انتهى فصل اجتماع اهل البيت
 عليه السلام الى يوم القيام ارغاما لاناف الجاحدين للامام حجة عندنا بلارب وانما اورد هذه المسئلة
 على المخالفين الجاحدين للامامين حجة ولم يكتفوا على ذلك حتى انكروا حجة اجماعهم مع اتفاق بعضهم تحت اجتماع اهل البيت
 كما هو المحكي عن مالك وبعضهم بحجة اجماع الشيخين الثلثة المتغلبين القاصبين والافاضل البيت عندنا معصومون
 ما ينطقون عن النبوي ان هو الا وحى اوحى اليه النبي البنية لئيل من الله الجليل به اسطة جبرئيل من قول جبرئيل
 حجة فضلا عن جميعهم بل قول واحد من قول الجميع بلا فرق فلا يتوهم ما قيل قول واحد منهم حجة فلا حاجة الى ذكر حجة عجم
 البليل عليه ما قال المصنف لاية التطهير وهي قوله ثم انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في طهركم تطهيرا
 ونزولها اي تلك الآية في شأنهم اي اهل البيت ما شاع او ذاع بين الموافقة والمخالفة حتى روى
 وغيره من زواة الحديث من المخالفين عن ابي اسماعيل الحنظلي المنسوب الى حذره بالامام بعضهم الخاء اجمعين

١٠١٠٢

سكون الدال المهملة طائفة من المأول قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نزلت هذه الآية في بني
 نضير المظلم وعلى وحسن وحسين وفاطمة أما يريد الله لينذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهير
 ولأن الرجس للجنس أو الاستعراق والهدى لا يلزم المخرج ومقتضى الجنس لا يصلح له ونفى الماهية
 أي نفي ماهية الرجس كما يستفاد بقوله لنذهب هذا على كون اللام للجنس أما على تقدير كونها استغرافية فنفي الرجس
 نفي جميع أفراد الرجس نفي لكل جزئياً منها جز بقوله نفي الماهية والحاصل
 أن نفي ماهية الرجس يقتضي نفي كل جزئيات الرجس إذ لا وجود لماهية إلا في ضمن الجزئيات فلو وجد فرد منها كانت
 موجودة في ضمنه فلا يستقيم نفي ماهية الرجس مع قطع النظر عن هذا أن مقام المدرج اعدل شأنه على أن المراد بالذات
 نفي كل فرد من الخطأ وغيره من المعاصي فيكون معصومين فكلهم وقولهم ونفريهم تحتمل
 الرواية وتدل على الضمير أي ضمير عنكم ويظهركم في الآية وانتاركة أي النبي أو النبي صلى الله عليه وآله
 بقوله الله هو لا أهليتي قال بعض شراح المنهاج إن ظاهر الآية وإن تناول بالزواج لكن لفت الكساء
 عليهم وهو لا أهليتي قرينة صارفة الآية عن ظاهرها ومختصة بالحرمة لأن هذا القول على وزن فوكك إنما كفيته
 فكك يعني وحدي لمن يعقد الكسوة زيد الكفيا معناه وشاه السكاكي قصر أفراد وأخرجه أي النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 الله عنها عنهم أي من أهل البيت شواهد صدق خبر بقوله هذه الرواية وما عطف عليه على أنهم
 ضم المراد من أهل البيت في الآية فلا عبرة بما يهاهم سوق الكلام إن المراد بهم أي بنو أوس
 عنهم الرجس النساء بل لا يصح إرادتهن لما عرفت وروى البخاري ومسلم عن عائشة قالت خرج
 رسول الله صلى الله عليه وآله ذات غد لا عليه مروط بكسر الهمزة وسكون الراء المهملة وآخره طاء ومهمله كسا من صوف آخره
 مرخل بالراء والهمزة المثلثين مع تشديد الهمزة على صيغة اسم مفعول فأنش فيه صوفة الرجال من شعور سود
 فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم
 قال أما يريد الله لينذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً وروى أحمد بن حنبل
 عن أم سلمة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان في بيتها أي بيت أم سلمة فأتته أي
 النبي فاطمة بدمية يضم أباء المودة وسكون الراء المهملة قد مضى من الحجرفيها أي في البرمة حريرة
 يصح الحاء المهملة وكسر الراء وسكان الياء المشددة من تحت بين التامين وآخرها طاء ومهمله كسا من صوف
 قبل هو ثم فقال فاطمة ما ادعى لي زوجك وابنيك فجاء علي والحسن والحسين فجلسوا باكلون

من تلك الحرية فانزل الله ثم هذه الآية انما يريد الله ليزهد عنكم الرجس اهل البيت و
 يطهركم تطهيرا فاخذ رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فضل الكساء اى ما فضل لبسه من كساء
 فكسا هم اى عظامهم بته اى بالكساء ثم اخرج يده قالواى بها اى رفعها الى السماء فقال اللهم هؤلاء
 اهل بيتى وخاصتى فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت اى ام سلمة فا دخلت راسى الى
 فقلت انما معكم يا رسول الله فقال انك على خير كذا تكرره في الحديث مرتين ثم تم بحم
 بها الفصل السابق مما ينادى بحجة اجماعهم قول النبى ٢ والى تاركه فليكم ما ان تمسكتم
 به لن تضلوا الكتاب الله وعلمى اهل بيتى والتمسوا ان يفرقوا حتى يردوا على الخوض باو عام
 يا وعلى ونصب الخوض على القولين رواه احمد بن حنبل وغيره بطرق عديدة مع اختلاف يسير
 اللفظ وفى صحيح مسلم عن زيد بن ارقم مثله اى مثل الحديث المروى فى آخره اى آخر الحديث
 المروى فى صحيح مسلم قال حصين بالتصغير اسم رجل ومن اسم موصول مبتدا اهل بيته بالبر
 خبره يا زيد ليس بشا به من اهل بيته فقال لسانه من اهل بيته بحسب العرف لكن
 اهل بيته المذكورون فى هذه الآية من حرم الصلوة عليه بعدة اى بعد النبى او كما يؤيد
 ذلك اى محبة اجماع ائمة الظاهرة النعمان هبط الوحي بالاله لا يخفى عليهم ما اوحى على النبى ٢ و
 فيهم باب مدينة علم النبى وهو على بن ابي طالب قال ٢ فى حقه انا مدينة العلم وعلى بابها وهما
 اى اهل البيت اخص الخلق به اى بالنبى ٢ و افضلهم لديه كما تنبئ عنه اية المباحلة
 وهى قوله تو من حاجتك فيه من بعد ما جاك من العلم فقل تعالوا نبع ابناءنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم
 والنساء والنسب ثم نبه على جعل لعنة الله على الكاذبين والتفصيل على الوجه الاكل فى التفسير قال صاحب
 الكشف وفيه دليل لا شى اقوى منه على فضل اصحاب الكساء عليهم السلام فهم الاجد من الخطاة
 سواهم و احق باقتحام اثرهم والاعتداء بهل اهلهم ولقد خبرنا بهذا السطو على
 شرط الاختصار ولكن الحق بالحجة والامتنان وتام البحث فيه باحسن تفصيل والتميز البيان
 بحيث لا يوجب مطالعة الجاحدين الا العار والشتار فى كتبنا الكلامية كعاد الاسلام وشيئا من انهم
 وغير ذلك مما صنف علماء بلدنا هذا الكثرة فصل لاجماع اهل البيت خبر الواحد محجة خلافا للجماع
 وبعض الحنفية فانهم قالوا بحجة اهل البيت بالقرآن والسنن والاحاد والمجتون على ان كل ما حقه و ان

المنقول بالتواتر اولى من الاحاد وكذا قطعنا لنا على حجة المنقول بالاحاد واشتراك الدليل بينهما
 اى من الخبر الواحد والاجماع المنقول بالاحاد والجامل ان الادلة التى تدل على حجة خبر الواحد تدل على حجة
 الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه ايضا خبر واحد لان قول العدل اجمع العلماء على هذه المسئلة مثلاً يدل بالبرهان
 على نقل قول المصوم او فعله او تقريره المكاشفات عن اعتقاده على الطريقة القدرية المثبتة للاجماع او على
 رايه واعتقاده على طريقة متأخرين وكان العدل الاخير عن راي المصوم واعتقاده وهو خبر واحد فيكون حجة
 استدلال الحاشية على حجة الاجماع بالاولوية اى اولوية العمل على الاجماع المنقول بالاحاد من العمل على خبر
 الواحد قطعية دلالة اى الاجماع الاحادى دون خبر الواحد محل الاستدلال لان خبر الواحد حجة
 مع ان دلالة ثبوتية فيكون الاجماع المنقول بالاحاد اولى بالحجة كون دلالة قطعية ولا ريب في اولوية
 القطع من الظن وثمة اى في الاستدلال الحاشي نظردية نظر ما قال في الحاشية اما اولاً فمقطعية
 دلالة كل اجماع منقول عنهم فتدني نقل الفاظهم في المسئلة وقطعية دلالتها على انهم معقولة فان احتمال
 التجوز والتخصيص نحو ما تقدم وانما ثانياً فلان خبر الاطلاع عليه علم بقائه قصاوم الحكم بالاولوية كما قلنا
 وعلية الثاني انتهى وفيه ان احتمال الخطا في الاجماع معارض كثرية الاحداث الاحتمالية بالخبر من حيث ان
 يستند والدلالة المتعارضة والاضطراب والسهو والغلط والتميل بالخصيص الاشتباه في فهم المقصود والاحتمال
 المنقول حال عن اكثر ما ذكره في مرتبة العلم مرتبة قال المحقق ابو القاسم الجبلي والحق ان المقامات تختلف
 في الترجيح فربما يقدّم على اجماع منقول بل وراجعين منقولين وربما جاع منقول يقدم على خبر
 صحيح بل و اخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجات الخارجية انتهى ولقوله يمكن تحكما بظن
 اى بما يفيد ان كان من لوازم الظاهر قاعدة الظن لا اعلم الا بالقرين واقادقه اى افادته
 الاجماع المنقول بخبر الواحد له اى للظن ظاهره كما لا ريب فيه فيكون حجة وثمة اى في هذا الاستدلال
 انما اى افادته الاجماع والظن معارضة بعبارة الاطلاع عليه اى على الاجماع اى على ان جميع خبرين
 في العمق يكون بهذا القول متفقون على اعتقاده اذ ربما كان بعضهم عامل الذكر لا نقلاً عنه عن الناس
 اختياراً وميسر نحوه وبما كان كائناً ما جهاداً ومثلاً خلاف رايه بقتية او كاذباً في ان ذلك رايه اولى
 بشرط واحد لا يشهد به كذا في الحاشية وفيه قد عرضت ان كثرية الاحداث في الخبر معارض لهذه
 الاحتمالات اقول على طريقة المتأخرين المثبتة للاجماع كما بينا بالاستدلال هذه الاحتمالات ولا ريب في

افادوا الاجماع الذي نقله عدل واحد النسخ كما عرفت وتحت المصنف ههنا اراوه مصنف ليس المجازي على
 الطريقة العامة وعلى الثاني مصنف على قوله عليه اي وليعدلا ملاح على بقا الاجماع او احتمالي رجوع حكم
 عن ابيهم قائم كما هو شائع بين المجتهدين فتأمل قالوا اي الشافون بحجة الاجماع المنقول بالا حاد اثبات حمل بظاهر
 لان الاجماع حمل والتجريد الواحد لا يشهد الا بالنسبة فظاهر فلو انبنا الاجماع بالتجريد لم يثبت الاصل من الظاهر قلنا
 في الجواب لا بأس باثبات الاصل بالظاهر كقوت السنة وهي أصل الاصول من اصول الدين وثبت بالتجريد
 وقد يجوز في تسمية المشهور اجماعا والحاصل ان الفتاوى عند الاجتهاد قد يطلقون على القول المشهور بالاجماع
 على سبيل المجاز ولا يريدون به الاجماع المعطى بل اتفاق الاكثر وتماثل الحق الاجماع الذي يطلق على المشهور بالاجماع
 ما يبالى بالاجماع المعطى بين اهل الاصول لكن هذا لا يخفى ليس بمشهور القول المشهور بالاجماع قطعاً بل يمتنع
 انه لمحق به في الحجية وقوله اي هذا القول بالشهادة في الذي ذكرى حيث قال فيه الحق بعضهم المشهور بالجمع
 عليه فان اراد به الاجماع فهو ممنوع وان اراد به الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه ولقوة الظن في جانب الشهرة
 سواء كان مشهورا في الرواية بان كثير تدويرها في الفتوى انتهى وشار بقوله لمثل ما قلناه الى ما قال من قبل وهو ان
 هذا التمسك من الاحتكام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر باله ليس عدم الدليل انتهى اذ عرفت هذا فاعلم
 انهم قد اختلفوا في حجة الشهرة كما لو ذهبوا الى قول والناظر الى قول آخر ولم يوجد دليل على احد ما فصل في
 الشهرة حجة ام لا بل يجب الوقف او الرجوع الى الاصل وما هو مقتضى القواعد العقلية او النقلية بعد سد باب الاجتهاد
 فيقولون ان قولنا بالحجة هو المحكي عن العلامة في نسخة وفي التكملة في الذكرى واستاد الكل في الكل وولده
 جمال الدين وكناه في التكملة في بعض النسخ الثاني عدم الحجية كالتقياس وهو محكي عن ابن ابي ريس في التكملة
 في النهاية والمقدس الاروي في بزم القامدة وسبحر العلوم في بعض رسائله فظاهر الشهيد الثاني ووالد الشيخ ابان
 والاقراب هو الاول وثالثا لفتن البطلان في القوانين والعلامة سيد ابراهيم القزويني في بعض المطبوعات لا اقدم
 غير مرقاة الفطن في الاحكام الشرعية حجة عين السداد باب العلم ولا ريب في ان العلم اجمالا ومحدانا انما
 انفيروا لجمع الكثيرين العلماء ولو اقلوا الفتوى كما روي عنهم فيها وليلا شريفا بالضرورة اذ ما انعم الله عليهم بآية
 تمنع افعالهم من التهمة لا أنفسهم وتروى في التقياس ولم ينفردوا به ليل ابل هو من علم المعاصي واشتهر في
 عليه احدث اهل الدين والديانة بل لا يخفى عليه الاحتمال والتوهم ايضا بالنسبة الى احكام ما شاع وزل من
 استقامهم وشدة شخصهم وبطلان جرمهم بالوجه الكافي في الامور الدينية كيهن ولو كان كذلك لبطل المذهب والدين

والنسخة آثار الأئمة المعصومين فان كل العقائد الحققة والاخبار الماثورة انما يحصل النيا بوسا لنظم رضوان الله عليهم
نعم احتمال الخطأ في كل واحد منهم ممكن اذ ليسوا بمعصومين لكن هذا احتمال لا يخلو في الحسن الحاصل لنا
بشيء من اذ العادة تمنع عن اجتماع مثل تلك الحجم الغفير معا على الخطأ وعدم تبينهم عليه مع كثرة اهتمامهم لماعونة
على ان احتمال الخطأ لا يقدر في حصول العلم ونحن لم نسمع العلم بهذا الظرف ضعف اتيان شيخنا صاحب العالم في حق
اشهره في نسخ اربع الحروف شي حد القذة بالقذة وادجود وادجودا على اجتماع الشبه في الذكرى على حجته
التي هي التي افضى بها جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل العلم به دخول الامام فيهم وعلى حجته مشهورة
حيث قال في الذكر ان عدد التهم تمنع عن الاقحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم النظر بالدليل عدم
الدليل ثم قال ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان مستثابا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى انتهى
اعترض عليه صاحب المعالم اولا بان هذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما لو من هذا التقدرا الافتاء بغير نظر
بالجهل ودليل وليس الخطأ بما هو على الظنون وثانيا بان الشهرة التي يحصل منها قوة الظن به
الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهرا في الكلام الاصحاب حدث بن زيد من الشيخ ثم ذكرنا سيرة كل
والده الشهيد في الرعاية وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى لقليلة الكثرة عظم
فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا الحكم مشهورة قد عمل به الشيخ وتبعوه فحسبوا مشهورة بين العلماء
وما وروا ان مروا الى الشيخ وان مشهورة انما حصلت بما بعده ثم ذكرنا لعل والده تاسيدا لما قال كلام بعض
الحقق سريدا الدين المحقق والسيد رضي الدين ابن طاوس ولا يخفى عليك ان مثل هذه الاحتمالات لا مسلغ لها في
النهوض في مثل المقام لما بينا انفا ولا ان المتأخرين قد خالفوا الشيخ في كثير من المسائل سيما مجيبين اذ ليس فانه قد اكثر
في الطعن وسوء الادب بالنسبة الى الشيخ في السرد لعل هذا هو الباعث في انتشار الحق والعلامة الطن على ابن اويس
فلو كان المتأخرون متحققين لانترا الشيخ لحسن ظنهم به لما خالفوه لانهم قاصرون بجملة التقليد على الحق ومع ذلك كيف يجزم
عد التهم ورواهم وتقوم على تقليد يسم بالشيخ واقامهم تبليده مع عدم النظر على دليل شرعي وعدم تحبشهم الاستدلال
وان هذا الان يخبر الى تفريقهم ويزولت اندراس التريب كما عرفت واحتمال الخطأ فيهم والكان ممكنا لكن العادة
تمنع اقحام الحجم الغفير معا على الخطأ وعدم منهم على دليل من الاولية هذا الوجه الثاني بحجة مشهورة قوله تعز ان جاكم
فاسق بنيا فبنيوا اي فحصدوا لاحتمال الكذب والاشك في حصول البيان ونقص ملاحظة تطابق مضمون الخبر مع
فتوى مشهور والمراد بالتفحص مطابقة سواء كان بعيدا عن الظن او العلم فاذا تفحصنا الخبر ولطابقناه مع فتوى مشهورة حصل لنا

انشأ بضرورة فيكون حجة واحتمال عدم الصدور لا يقدح في الظن فعلى هذا ما قال في الضوابط على تقدير ارادة العلم
 من اثنين فهو بالنسبة الى الفرد النقي مثلك بالتشكيك لمصر الاجمالي ممنوع ثم قال فيه وان سلم ان الالية تامة فلا
 كتمان طئيئة والسماية اصولية اقول فيه انما منع كنية ان الاصل لا يثبت بالظاهر او السنة هي اعظم الامور تقيت بخبر الواحد
 النقي وقد اعترف بمحقق الضوابط ايضا في جواب احتجاج منكري حجية الاجماع المنقول بالاحاد وبانه اصل لا يثبت بخبر
 الظاهر فاجاب بفتح كنية الكبرى بقبول السنة وهي من اعظم اولئك الفقه بخبر الواحد فاعلم الوجه الثالث قوله عند اخذها
 بين صحابك وورع الشاذ والتادرفان الجمع عليه لا ريب فيه فان كلمة ما من ادوات المصنوع تشمل ما نحن فيه بمقتضى اصل
 وضعتها قال في الضوابط فيه اولاً ان كلمة ما وان افادت المصنوع الما ان المراد ما يشهد سنا أحد المحدثين المتأخرين فلا
 ربط للرواية بالغة اعني الشهرة في الفتوى وثانياً ان الرواية طئيئة والسنة اصولية انتهى قول في الاول تخصيص بمنوع
 ولو سلم فلا تشكيك في ان العلة في اخذ احد الحديثين المتعارضين الموصوف بالشبهة هي الشهرة فايها وجدت تلك العلة
 تكون حجة في الثاني ما عرفت من عدم الياس في اثبات الاصل بالظاهر المطلب الرابع من المنهج التالي سنة
 الادب مستصحباً بولده اقسام شتى وبيانات طويلة الاذبال فاحتملها هذا المختصر فاقصرنا على بيان استصحاب حالها
 على نوعين الاول هو استصحاب حال العقل ويعبر عنه في الاصطلاح بالبرائة الاصلية والمراد بها خلو ذمة المكلف
 عن التكليفات الشرعية ما لم يوجد حكم من الشارع بالوجوب او الحرمة وحجته بهذا النوع من الاستصحاب حاله يقتصر
 الى اجتهاد ما قام الدليل والبرهان بل كادت تكون من الضروريات فان العقل حاكم على ان ذمة المكلف في الاصل
 قبل ورود شرع خالية عن الشواغل الشرعية فاستصحابه يخلو الذمة باق الى ان يوجد دليل على خلافه وقد اوضح
 المحقق اجماع العلماء على اعتباره حيث قال الطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما
 البرائة الاصلية انتهى قال الصدوق في اعتقاداته في باب الخطر والاباحة في الاشياء المطلقة اعتقادنا في ذلك
 ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شئ منها تنقي انتهى والظاهر من قوله اعتقادنا انه من مذنب الامامية ويدل
 عليه الكتاب والسنة ايضاً اذ الكتاب يقول له تم واكننا مع الذين حتى يبعث رسولاً وانما ظاهرها عدم التعذيب على
 فعلهم ايتا فعلوه ما لم يبلغ اليهم الاحكام بعث الرسول وقوله لا يكلف الله نفساً الا ما اتيها وغير ذلك من الآيات
 الدالة على عدم المواخذة بامور التكليف والبيان وآما السنة فمثل ما رواه الصدوق في باب جوار القنوت
 في الظارسية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في كل شئ مطلق حتى يرد في شئ من الاشياء في رواية اخرى في رواية اخرى
 المطلوب ظاهره وهو ان هذا القياس اخباراً كثيرة وقد بينا ما يتفق بهما المتعام من ان الاشياء الغير المدركة تعجز

عقله سبحانه قبل ورود الشريعة وتلك الباطنة التي لا يدركها العقل على قولهم لا بد من دليل من الشريعة على قولهم لا بد من دليل من الشريعة
والباطنة المسماة بحالها يحتاج الى زيادة البيان بل هي من انوارها ومع ذلك لا يجوز العمل على البرائة الاصلية
ابتداء بل بعد الفحص عن عدم الظفر على دليل شرعي او فتح عقله والنوع الثاني من الاستصحاب ما اشار اليه المصنف
بقوله وهو اثبات الحكم في الزمن الثاني بقوله لا بد من ثبوته اي الحكم في الزمن الاول والاظهار في الاشهر
ان حجة عالم بامانة استصحاب آخره واما قال اكثر اصحابنا كاشغري المفيد والعلمانية في التهذيب ووافقه
من الشافعية خلافا للمحققين رضي الله عنه واغلب الخفية والكثر المتكلمين لنا على حجة الاستصحاب ثبتت
الحكم اولاً اي في الزمن الاول وعدم تحقق ما يزيله اي ذلك الحكم اثبت في الزمن الاول فظن بقا
اي بقا ذلك الحكم في زمانه اي حجة الظن في الفروع الشرعية ولو لا اي اول الاستصحاب حجة لم يتقرر
كما قال البيضاوي في المنهاج في المصالح ان المعجزة خرق العادة وهي موقوفة على استمرار العادة واستصحابها
على ما كانت عليه فلم يكن الاستصحاب حجة فلا يمين ربنا المعجزة انها خارقة للعادة بخلاف التغير في العادة
استصحاب حتى نقول ببقاء العادة واستمرارها فلم يثبت المعجزة وفيه ما فيه اشارة الى ان كلامهم في
يدل على ان قبل صدور المعجزة كان لنا ظن باستمرار العادة وعدم وقوع خلافها لان الكلام في بقاء الظن بال
والحال ليس كذلك لان قبل صدور المعجزة كان لنا ظن عادي باستمرار العادة وعدم وقوع خلافها قطعاً
فلا يكون ذلك من استصحاب بل هو من ايمان المكاتب واليهدي ايمان البعيد بسبقها لان من ايمان
على استصحاب حيوة الكسوف اليه اكانت من قبل وعلى تقدير عدم الاستصحاب بعد العقل وتلك الامور من
افعال الحياتين والسموات والارض في الترتيب كالتسلسل في بقاها اي الزوجية باصله وشكك
احدنا الزوجية ابتداءً فيتم عليه استصحاب بالمرأة التي تكون في وقتها بالاجتماع بالاستصحاب او الاصل
عدم الزوجية فيستحب فيكون في ذلك زوجية واستمرارها فيكون الزوجية على الاستصحاب اجتماعاً او اطلاقاً
حيثما تحقق الزوجية ولم يظهر عليه في ذلك الاستصحاب الزوجية فلا فرق بين الصورتين الا بالاعتبار
فان في الاول استصحاب عدم الزوجية وفي الثاني استصحاب الزوجية فلو لم يكن اعتبار حجة الاستصحاب في
الفرق في الصورتين المستورتين في التحريم والتحليل هو باطل ان اقامنا ما ذكره المصنف في حجة الاستصحاب
قد ذكره وجوه كثيرة في حجة نحن نذكر جملة منها الاول انه كان من عادات اصحابنا انهم يستحبون
على حكمهم من انهم يستحبون على ما لم يحصل لهم العلم بخلافه فيستحبون ذلك الحكم وما ذلك الا بالاستصحاب

فلو لم يكن حجة لما طبقوا عليه الثاني ان المسلمين قاطبة يعلمون في اكثر الاحكام الشرعية على الاستصحاب الى ان ثبت لهم
 خلافها مثل كون رجل مالكا ارضه وكونه زوج امرأته وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا ونجسا وكون المسلم باقيا
 والنهار باقيا وغير ذلك من الامور الكثيرة وليس المستند في ذلك الاستصحاب اذ ورواها اخبار في كل واقعة
 بنحو وصفا غير معلوم وثالث على تقدير عدم حجة الاستصحاب يلزم العسر والمخرج المتعينين بطولهما انما يريد بهما
 بطلان السير ولا يريد بهما العسر بيان ذلك ان كل من يصلح فهو مستعصم بطهارة ثوبه وبدره وطهارة الماء الذي تطهر به
 من النجاسة فهو في حلة مستطرفة فيقع احتلاوة وكذا المرأة التي تحابها زوجها تستغسل بوجوهها فتطهر بها
 كونهما معتقدا بعبدة الوفاة وكذا الرجل الغائب عن ابيه ووالديه يستعصم بعبدة الوفاة فيلزم ان مقتضى حجة الاستصحاب
 فلو لم يكن الاستصحاب حجة لزم في جميع تلك الامور من تحصيل اليقين فهو ما ينبغي الى العسر والمخرج المستند الذي هو بطلان
 في الامور الدينية وبطلان ما معلوم بالضرورة من الدين والراجح الاخبار الدالة على حجة الاستصحاب منها صحيحته
 من رواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام في رجل يقرأ القرآن في صلاة فليست عليه صلاة ولا يقرأ
 ولا ينام الا في النوم فادوات الحين والاذن والقلب وجوب الوضوء قلت فان ترك الى حديقته
 ولم يعلم به قال لا يفتي بغيره انه نام حتى يجي من ذلك امرين والا فانه على يقين من وجوبه ولا ينقص اليقين
 اذ بالثبوت وكان مقتضى يقين آخر الحديث فانه يراى على من فاضل فيه اليقين فهو مستعصم بالثبوت يقين اخر
 ومنها صحيحته في رواية ايضا انهم من لقوا ثوبه فاحتجوا به في ثوبه فاحتجوا به في ثوبه فاحتجوا به في ثوبه فاحتجوا به في ثوبه
 صانته ثم ايت فيه قال فحمله ولا اعتبار به لقوله قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك
 فكذلك فليس ينبغي لك ان تنقص اليقين بالشك ايا الحديث فتعاليما به من حيث في ان اليقين مستعصم
 بالعلم الدليل في خلافه ومنها ما في البحار عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين من كان على يقين في شك
 فليحضر على يقينه فان الشك لا ينقص اليقين ومثله في اواخر الخصال في حديث الامام عليه السلام عن النجاشي عن
 امير المؤمنين ع عن البحار ايضا ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاداه به الشك فليحضر على يقينه فان اليقين
 بالشك ثم قال اصلها الخبر في غاية الوفاة والاعتبار على طريقة الهداية وان لم يكن صحيحا بغيره المأثور من
 واهم عليه السلام في ذكر اكثر اجراء متفرقة في ابواب الثاني وذكر غيره من كتاب الحديث في مقتضى اليقين عليك
 ان ما ذكره مع هذا والرواية بغيرها من الاخبار الصحيحة كما قرت ومع ذلك يعقل ان من اجمع باصطلاح استصحاب
 وغير ذلك من الاحاديث المنبهة لمطلبها لا يذكر له روي الا اختصارا من شاذ غير يرجع الى كتب الاخبار فاكوا اي

الثاني بحجة الاستصحاب حكم من غاب عن زيد ببقائه الباقى متعلق بالحكم والضمير يرجع الى زيد في الدار متعلق
 بالبقا بسفاه خبر لقوله حكم من غاب حاصله من جاء عند زيد وهو في الدار ثم يرجع من عنده وغاب عنه فحينئذ
 حكمان زيداني الدار استصحابا لبقا زيد فيها حين الملاقات مستقمة من لا يقبله عقل عال وبقية الثاني مع
 اعتنا دهاى البنية به اى بالاستصحاب مطروحة خبر لقوله بنية الثاني حاصله ان الاجماع قد انعقد على
 ان بنية المدعى متعارضة على بنية الثاني المدعى عليه فلو كان الاستصحاب حجة لكان بنية الثاني اولى واخرى بالاعتبار لانهما
 معتقدة باسناد انفي وليس كما قلنا في الجواب اما عن الدليل الاول فلان العادة بالخروج قاضية ^{بها}
 ان العادة تحكم بخروج زيد من الدار وعدم قيام شخص في الدار مدة طويلة فقد عارضت العادة الاستصحاب فهو خارج
 عن محل النزاع اذ هو خيال يقوم فيه دليل خلاف الحكم الثابت والجواب عن الدليل الثاني ما قال وغلط المثبت البعيد ^{بها}
 الثاني حاصله ان بنية المثبت اقل احتمالا من وقوع الغلط ولا شبهة فيها لا اطلاع على سبب الثبوت بخلاف
 بنية الثاني فان فيها تكثر الغلط لا مكان حدوث امر صارف للنفي في بنية وتبقريراخران المثبت يدعى وجود ^{بها}
 بالوجود ولا يجامع العلم بخلاف الثاني فانه ينبغي ان يكون نفيه في باوى انظر بسبب عدم الوجدان وهو لا يدل على
 عدم الوجود واساق في هذا المقام ما يفيد الاستصحاب لمعارضته الامور المتروكة قلنا يثبت القياس في التعليل ^{بها}
 والمساواة في قسمة الارض بالتعصيب اى قد يتما وتلان لا يقاس بقلان اى لا يساوى وفي اصطلاح مساواة
 فرع وهو المقيس لاصل وهو المقيس عليه في علة حكمه اى حكم الاصل وهو المشتركة بين المقيس والمقيس عليه
 او القياس اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع وهو العلة المشتركة بين الاصل والفرع قال في الحاشية هذا التعريف
 ناظر الى ان القياس فعل من افعال المجتهدين الاول ناظر الى انه امر ثابت في نفسه وقد علمت بذلك اى بتعريف
 القياس او كانه الادبجة اى الاصل والفرع والامانة الجامعة بينهما والحكم وليس اى القياس حجة عند فافهم
 التامية الاممية واستعرف الدليل على عدم حجية الاخرين الاولوية والمراد به على الاستفاد من كلمات بعض اصحابنا
 هو ان يكون علة الحكم في الفرع اقوى واكد منها في الاصل كمن جبركون العلة في الفرع اقوى وان كانت مستنبطة من مثل الاصل
 والسر يدرك في حجية القياس على عدم الدليل على حجية مثل ذلك بل الاخبار وارودة على منع العمل على جبركون
 العلة في الفرع اقوى مثل ما رواه الصدوق في باب الدليات عن ابيان قال قلت لابي عبد الله ما تقول في رجل قطع صبيعا
 من صبيغ المرأة كم فيها قال عشرة من الاصل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت اربع
 عشرون قلت سحان الله لقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويطع اربع فيكون عليه عشرون ان كان يلغينا ونحن بالعرف

فنبتر ممن قال ونقول ان الذي قاله شيطان فقال جهلا يا ابا ن هذا حكم رسول الله في المرأة تعاقل الرجل
 الكدية فانه بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابا ن انك قد اخطيت في القياس واستهتت اوقاس
 فمذه الرواية تدل على ان الحكم بمجرد الكدية العلة وكونها في الفرع اقوى قياس منه في العلة فكيف الاعتقاد على مجرد كون
 العلة اقوى في الفرع بل العمل على الطريق الاولوية انما يكون لو كان في النص تنبيه على العلة وعلم وجودها في الفرع
 وليؤيده ما قال العلامة في التهذيب بعد ابطال العمل بالقياس على مذهبينا والاقوى عندي ان العلة اذا كانت
 منصوطة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف ثم قال في موضع آخر بعد ذلك
 اما ان نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه او لو لم يوجد مقتضى مع انتفاء حلوله
 باطل ولا يمكن ان يكون النص شارعا عليه مخصوصا بل الوفاق والالم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف ليس
 من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى وقال المحقق الجليل في القوانين انه لا يجوز الاعتقاد على مجرد الكدية العلة في الفرع
 بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة وانتقال من الامل الى الفرع انتهى اقول الظاهر من كلام
 العلامة هو عدم العمل على طريق الاولوية ما لم يرد نص على العلة ولم يعلم وجودها في الفرع لا على مجرد الكدية العلة في
 الفرع واما قوله لان الحكم في الفرع اقوى لا يدل على اعتباره بمجرد الكدية العلة سيما مع ملاحظة ما قال من قبل
 بل المراد به ان الحكم في الفرع اقوى مع النص على العلة وكونها مستحققة في الفرع وكيف يحتمل مثل العلامة
 تجوز العمل على مجرد الكدية مع درود النهي في الاخبار فليس مراده الا ما بيناه فعلى هذا ما قال مما صاحب القوانين
 بعد نقل جميع ما نقلناه عن العلامة ان الظاهر من كلامه انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم تثبت
 العلة بالقاطع من اجماع او نص او تنبيه محمل تاثل كما عرفت ويؤيدنا ما قال في القوانين في اخره من المبحث
 ودر عينه بعد تحريره ما حرزناه فاحصله لعل مراد العلامة ايضا هو الاستفاد العلة من النص فتأمل او عرفت هذا فاعلم
 انهم ذكروا القياس بالاولوية امثلة منها قوله ولا تقل لها ان فانه نعم بنبي اوسي الوالدين بالتافيف فيكون تنبيه
 نعم من الضرب بطريق اولى لكونه اعلى واقوى درجة من التافيف ومنها قوله لعل فمن العمل مشتقال ذرة فيراير
 فانه صريح في ان من يعمل بالخير فوق ذرة يستحق الجزاء بطريق اولى ثم انه لا ريب في ان ما فهم من الكتاب واسته
 يجب العمل عليه ولا يترتب احد في الغنم ما بيناه من معنى الايات لكنهم اختلفوا في ان دلالة الايات على تلك المعاني
 بل هي من باب المفهوم الموافق او غير ذلك فقال بعضهم ان الايات تدل على تلك المعاني من باب المفهوم الموافق
 يعني يدل عليها اللفظ بالانضمام الى النهي عن اذية الوالدين لا من النهي عن التافيف وكذا اسحق في الجزاء على العمل

بقول الترتيب لازم للعمل الخيز بالذرة ويسمونه فحوى الخطاب وحين الخطاب وقال البعض تدل بالمنطوق اى دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة لان المنع عن التافيف في الحقيقة هو المنع عن الاذية للتبا ومثل قولهم لا تعطو درهما حقيقة في المنع عن العطا وطلقه فم يكون النهي عن التافيف منقولاً الى النهي عن الاذية وقال بعضهم بالقياس للعللة الجامعة بين التافيف والقرب و هي الاذية وهو الظاهر من كلام العلامة حيث قال وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف في العبارة التي نقلناها فتذكر قال علامة العما في الاساس بالاول حيث قال والظاهر عندى هذا الاول لان في النقل لا يكون المعنى المنقول عنه مقصوداً او مبهناً ليس كك فان النهي عن التافيف مقصود للشارع تعالى والقياس يستدعى ان يكون مقصوداً والشارع من هذا الكلام هو نهى التافيف فقط والعقل يحكم لا يمنعك العلة ان الضرب ايضا منتهى حجة عند الشارع في نفس الامر لاسن هذا الكلام والمحال ان كل عالم بأسلوب الكلام يعلم قطعاً ان مقصود الشارع من هذا الكلام نهى جميع النوازل الاذية انتهى ومنصوص العلة اى علة الحكم تكون منصوصاً من قبل الشارع واختلفت في محسنة فمنه السيد المرتضى ره وبعض المخالفين وقال ابو اسحاق النظام من المخالفين انه حجة وقال المحقق اذا لخص الخارج على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدتلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برباها وكلام العلامة في التهذيب مطلق قال عن هذا القيد حيث قال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة اقول المراد بالعللة المنصوصة في كلام العلامة هو العلة التامة التي لا دخل لها في خصوصية المحل كما يدل عليه كلامه فيما بعد ذلك وقد نقلناه في مسجث طريق الاولوية فتذكر وهو المبتادور عند الاطلاق مع ان المطلق ينصرف الى الغرو الكمال وكيف لا يكون مراده ذلك فانه قد ورد في كثير من الاخبار المنع من التافيف بالعلل الناقصة كما ورد في تعليل حرمة الخاتم من الذهب بكونه من لباس الجنة فلو كان المراد مطلق العلة لزم عليه الحكم بتحريم كل ما يكون من لباس الجنة في الدنيا بل يلزم به الحكم بتحريم لبس الذهب للنساء ايضا ومن يحتج بالنسبة الى العلامة حكمه بمنزلة حاشا ثم حاشا كذا ثم كذا واذا عرفت هذا فنقول ايضا مراد المحقق بقوله وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدتلك العلة هو ان يكون العلة المنصوصة تامة ولا يكون لخصوصية المحل دخل كما هو الظاهر من كلامه فكان كلامه هذا تفسير لقوله اذا لخص الشارع على العلة اذ هو مطلق فلا يلزم الزيادة في كلام المحقق كما قال صاحب القوانين فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لفوقنا مل وبالحيلة فما كان كلام المحقق والعلامة الى امر واحد وهو ان العلة المنصوصة لو كانت تامة لتعدى الحكم من الاصل الى الفرع والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وهو باطل كما يقع حجة حرمة الخمر والاسكار فانيما وجد الاسكار يحكم بالحرمة فائدة واعلم ان الحكم

العلة طريق عند القائلين بقبولها في نظامها حاصله ان العلة اما استفادة من جهة الشرع من اجماع بسيط
 او مركب او كتاب او سنة او من جهة غير الشرع اما الاستفادة من الشرع فاما من الاجماع فكثير مثل قوله غسل
 ثوبك من ابوال مالايكول لمع فالاجماع منقطع على ان علمته وجوب الغسل عن الثوب هي التجايز فكل ما يشترط فيه العلم
 سواء كان الثوب او غيره يجب الاحتراز عن تلك الابوال وان لم يكن في النص تصريح لذلك لوجود العلة هي التجايز
 واما من الكتاب والسنة فاما ان يستفاد العلة منها باللفظ الدال على الحقيقة مراعاة بالوضع او بسبب التنبية
 والاياء المحسوب من الدلالة الاشتراكية وكل منها مراتب متفاوتة في الوضوح والخطار اما الاستفادة من اللفظ
 الدال عليها صراحة فلكونه لعل كذا او لاجل كذا او لانه كذا ونحوها واما الاستفادة بدلالة التنبية والاياء فلكونه تعم
 لاقتضائهما ان الدال على بني الاوى التزاما على تدبير من يقول ان دلالة الآية على بني الاوى من باب المفهوم
 الموافق واما العلة التي تستفاد من جهة غير الشرع فهي لوجودها منها الدوران وهو ترتيب الحكم على الوصف المستلزم
 للعلية وجودا وعدما كاسكار الطمر فتمت يحصل وصف الاسكار بحرم ومتى فقد حل بنها والتفصيل في المطولات ان جعلنا
 اى طريق الاولوية ومنصوص العلة منه اى من القياس اشارة الى ان الحق انها ليس من القياس وقد تبين
 لك مما بينا من ان المرجع في كليهما الى النص اما في المنصوص علة فظاهرا ما في طريق الاولوية ففيها ايضا لا يكفي
 الاعتماد على مجرد كدته العلة في الفرع بل لابد فيه من النص والاجماع وغير ذلك كما عرفت فعلة العمل عند التام
 هو النص لا القياس لنا على عدم محجية القياس قوله نعم ولا نقف باليس لك به علم الآية وفي القياس اقتضاء
 باليس به علم فيكون منهيا عنه وقوله نعم وان تقولوا على امته ما لا تعلمون وفي القياس القول على امته بما لا تعلمون
 ان الظن لا يغني من الحق شيئا فالقياس كذلك لانه ايضا لا يغني الا لظن حرج منه ما خرج كالحكم بشارته
 والعمل بنجر الواحد والاجتهاد وغيره فانها وان كانت تفيد الظن لكنها يجوز العمل عليها بدليل خارجي فيبقى
 الباقي على حاله مندرجا تحت العموم بناء على ان المختص مبين حجة في الباقي كما سيحكي لا يغني عليك ان
 الاستدلال على حرمة العمل بالقياس بهذه الايات الدالة على حرمة العمل بالظن يحمل نظرا لانه قد يترتب جواز
 احتياج النافين للعمل بنجر الواحد كذلك والايات ان النهي بالعمل بالظن المستفاد بالايات انما هو في
 اصول الدين دون الفروع فان الظن في الفروع حجة كما مر الا ان خراج الدليل فكيف يصح الاستدلال
 بالايات منها على حرمة العمل بالظن في الفروع مع السداد وباب العلم ايضا فالاولى في الاستدلال على
 حرمة العمل بالقياس الاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا ورويتها العامة عن النبي والخلفاء

عن المستهم منها بالنقل البيضاوي في المتهاج وغيره في غيره قوله ما انه قال تعمل هذه الامة برتبة بالقياس
 و برتبة باسنة فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واجاب بعضهم بان المراد به القياس الغير المجمع فيه الشرطي
 وتقصده ورفعته عن الظاهر بالضرورة ظاهر ومنها ما رواه الفخر في المحصول وغيره قال مستفترق
 استثنى على البيع وسبعين فرقة اعظمهم فتنه قوم يقيسون الامور برأيههم فيخرجون الحلال سحائلا
 الحرام واجيب عنه باجيب عن الاول وقد عرفت تقصده هذا ما رواه العامة واما عند الخاصة فكتبهم مشحونة
 بالاخبار المتضمنة على رد القياس لم يخالف فيه احد الا ابن الجنييد واليه اشار بقوله واجماع العقلة عليهم
 السلام على رد اى رد القياس واجماعهم لكونهم معصومين عن الخطا حجة كما قرع قد تواتر عند
 قاتل الاخبار على انكارهم عليهم السلام له اى للقياس حتى قال العبري من العامة في شرح المتهاج انا كما
 نعلم بعد مخالطة اصحاب النقل ان مذهب ابى حنيفة والشافعي ومالك القول بالقياس فكذلك نعلم ان مذهب
 اهل البيت كالباقى والصادق وغيرهما من الائمة انكار القياس فعلى هذا لا عبرة بنقل الزيدية عن العترة
 جواز العمل به ولا يعارض تعلم النقل المتواتر وما رواه شيخ الطائفة في التهذيب بسند صحيح عن زرارة بن
 اعين انه سئل الباقر عن وقت صلوة ركعتي الفجر هل هو قبل الفجر او بعده فقال هو قبل الفجر ايها من
 صلوة الليل ثم قال ان تريد ان تقاس لو كان عليك من شهر رمضان اكتب تطوع اذا دخل عليك وقت
 الفريضة فابدء بالفريضة فهذا القول منه على جواز العمل بالقياس فالجواب عنه ان زرارة كان كثيرا يباحث
 اهل الخلاف في المسائل الدينية ويطالبون منه الدليل على ما يدعيه فقولهم ان تريد ان تقاس لتعلم له طريق
 الاستدلال على هذه المسئلة بما هم قائلون بهذا في الحواشي وباجملة حرمة العمل بالقياس من ضرورات
 مذهبنا فاجابهم جديرا على جوازه فاما محمول على التقية او على ما اجاب به المصنف ومنع الائمة عن شيعتهم
 من العمل به اى بالقياس كما هو المروي عنهم بان اول من قاس ابليس فالعمل بالقياس
 اتباع ابليس اللعين وذكر محمد بن يعقوب الكليفي في الكافي اخبار كثيرة لرد من يجوز العمل بالقياس
 بحيث يزوي الغليل ويشفي العليل الا من في طبعه اعوجاج فليس له علاج واما قول ميمون المومنين
 على توجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء روى شيخ الطائفة
 في التهذيب بسند صحيح عن الباقر انه قال سمع عربا من اصحاب النبي فقال ما تقولون في الرجل
 اذا شرب الخمر او اذا نزل فقال الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون اذا التقى الحثانان فقد

وجوب عليه الغسل فقال عمر بن الخطاب ما تقول يا ابا الحسن فقال ١ التوجيرون عليه الجلد والرحم ولا توجيرون عليه عليه ما عا من ماء فهذا الكلام من الامام يدل على انه قاس ٢ وجوب الغسل على وجوب الجلد والرحم قانين اجماع العروة على رد القياس كما قلتم فاجاب عنه المصنف بقوله فمن طريق الاول ولوية يعني قول علي بن ابي طالب بالقياس المصطلح عند العامة بل هو من طريق الاول ولوية فانه لما وجب عليه الجلد والرحم هو اشد وجوب وعلته للموت وجوب عليه الغسل الذي يعني فيه صلح من ما يطريق اولي او لا نسبة للغسل بالنسبة الى المدعى الموت لا يخفى عليك ان الاستدلال بقوله على جواز القياس والقول بانه قد حكم بالقياس بعيدان فيه لا بد من علة جامعة حتى يحكم بسببها على الفرع والظاهر ان العلة الجامعة هي ما غير حقيقة و كذا القول بان كلامه من طريق الاولية ابعد وقول القائل يجب على الزاني وان لم ينزل الجلد والرحم لا يفهم احد عاميا كان او عاملا وجوب الغسل فضلا عن طريق الاولية فممكن ان يقر ان كلام المصنف هذا من قبيل بيان النكته بعد الوقوع ليكون اوقع في القلب وهذا في المحاورات شائع كما افاد العلامة صاحب العاود فتايل وتنا ايضا على منع مجتهد القياس كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل في المحال كالفرق بين العديتين اى عدة الطلاق وعدة الوفاة اذ حكمها مختلف لان عدة الطلاق ثلثة قرو وعدة الوفاة اربعة اشهر وعشرا يام مع ان محلها هو برائة الرحم تماثل وايضا عدة الطلاق من غير المدخول بها تسقط بخلاف عدة الوفاة فانها لا تسقط سواء كانت الزوجة مدخولا بها ام لا مع ان حال الرحم تماثل فيها فلو كان القياس في الاحكام لما اختلفت الاحكام باتفاق المحال وكالفرق بين العيد وجلبه وبها يوم اخر رمضان وثاني شوال تحكم به الايام الثلثة مختلف لان الصوم في اخر رمضان واجب وفي يوم العيد حرام وفي ثاني شوال استحباب مع ان محلها هو الزمان تماثل وكالفرق بين السارق والغاصب فان سارق المال القليل يقطع يده دون غاصب المال الكثير مع ان محلها هو خذمال الغير بدون الاذن مشترك فيها وكذا تماثلها اى الاحكام مع التماثل في السارق تماثل الاحكام في المحال كقتل الصيد عمدا وخطاء اى المحرم حتى قتل الصيد بالعمد او بالخطاء فيحكم بالفدية بالذبيحة في كليهما مع ان محلها هو العمد والخطاء مختلف وكذا الكفارة من الصوم اذا وطئ فيه وكفارة في الظهاد وهو اذا قال لزوجتي انت على كفرا اتمى فكفارة الوطئ في الصوم وفي الظهار كليهما هي عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا واحد مع ان محل الحكم هو الوطئ في الصوم

والظواهر مختلفة وكما للقتل في الردة اى كون الرجل مرتدا والزنا ان كان محصنا فحكمها وهو القتل
متماثل مع ان محملها هو الاقدام والحصنة مختلفة وغير ذلك من الامثلة الكثيرة فكيف يحكم من مجرد تشابه
المحال بتشابه الاحكام والحاصل انه لما كان مناط الشرع ومنباه على اختلاف المتفقات في الاحكام
والتفقات المختلفة فيها كما عرفت فكيف نقول بالعمل بالقياس اذ هو تقيضي انه لو كان المحال متشابهها
متماثلا كان الاحكام ايضا كذلك وليس كذلك كما قررنا واما القول بانه يجوز ان يكون بين ما فيه الاحكام
متماثلة مع اختلاف المحال جامع في نفس الامر بعيدا عن العلم به وكذا بين ما فيه الاحكام مختلفة مع تماثل المحال
فان في نفس الامر مع تعدد العلم به لا يسمي ولا يعنى من جوع لانما مكلفون بحسب الظاهر وبحسب
ملائقنا وعلمنا والا يلزم لنا ان نقول في شئ محلل انه حرام لوجه في نفس الامر لا لعلمه فيبطل الشرعية كما
لا يعنى قالوا اى القائلون بحجية القياس قال سبحانه يخبرون بيوهم بايدىهم وبايدى المؤمنين -
فاعتبروا يا اولي الابصار فامروا بغير اعتبار وهو رد الشئ الى نظره نداء هو القياس وقال احمد وان اتهم
الا بشئ مثلنا فالكفار قاسوا الا بنى على انفسهم في حق النبوة والجامع هو البشرية والنبى لم يكر على قياسهم
فيكون حجة لان تفسير المعصوم حجة كما عرفت وقرر النبي ۴ معاذ ا على قوله اى قول معاذ
اجتهد بل ي روى ان النبي ۵ لما بحث معاذ فاضيا الى اليمن فقال لمعاذ يم تحكم بمعاذ قال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد بل ي فقال ۶
الحمد لله الذى وفق رسول الله بما يحبه الله ورسوله هكذا فى المشهور وفى العاصمى قال
معاذ ا تيسر الامر بالامر الحديث فهو يدل على جواز العمل بالقياس لان الاجتهاد بالرأى لا بد فيه من رد
الشرع الى الاصل ولقوله ۴ امر ايت لم تضمنت روى ان عمر رضى الله عنه عن قبلة الصائيم بل يجب
ان عطف ا فقال ۵ امر ايت لم تضمنت بما يتم محبة اى مية كنت شاربه فقد قاس النبي ۶ القبلة على المفضضة
والجامع حصول المهرمة دون الثمرة فيكون حجة وخير التحمية بالجراسى ولجز الختمية بالخاء المعجمة
والشاذ المشتهر امرأة من تميلة ختم وهي سكت النبي ۷ ان ابى اوركة فرقتة الحج شيخنا زمتا لا يستطيع
الحج ان تحجب عنه انفعه ذلك فقال ۸ امر ايت لو كان على اميك ۹ دين فقصينه اكان ينفعه ذلك
فالت نعم قال ۱۰ فدين الله احق بالاعتناء فقد قاس النبي ۱۱ الحج على الدين فيكون حجة ولخبو الشعر
فى السرقه روى ان عمر شك فى قتل الجماعة بالواحد فقال له على امير المؤمنين ۱۲ لو اشتكر نفر فى

سرقه لکنتم تقطعون فقال نعم فقال عکذا هذا ايضا فقتل عمر قول علي و حکم بالقتل فقد قاس عمر القتل على السرقة
ولم ينكر عمر فيكون حجة وعمل الصحابة به اى بالقياس مثانعا اذا لم يبالوا بغيره فيكون اجماعا
فيكون حجة قلنا في الجواب عن هذا الدلالة المنزوعة اما عن الدليل الاول فقوله المراد بالاقتدار في
قوله فاعبروا يا اولي الابصار الا لا تعظ بان وضع الاعتبار للاعتاظ ونظيرة استعمال الاعتدال فيه فاذا
قليل اعتبر بهذا الرجل يفهم منه التعظ به وسند العبرة لما يتعظ به كما قال سبحانه ان في ذلك لعبرة
لمن يخشى غلظة نصيحة لمن يخشى وسوق الآية مانع من حملها على القياس فانها لو حملت
على القياس لكان معناها يا خیر تبون بيوهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعبروا يا اولي الابصار اى
فقيسوا وروا من حرمة الخمر مثلا الى حرمة النبیذ ومن البر الى الذرة وهذا معنى لا يقبله جابل فضائل
فضلا عن السند وجعل الشرعيات كالعقلیات قیاس هذا جواب عن دليلهم الثاني حاصله ان
الآية التي تنسك بها الكفار فهو القياس في الامور العقلية والاصول يبحث بالقياس في الاحكام الشرعية
فلا استدلال بهذه الآية هو جعل القياس الشرعي كالعقلی قیاس وتنكر القياس منكره مطلقا سواء كان
في العقلیات او الشرعيات فلا استدلال به معاصرة واجاب بعضهم انه ليس غرض الكفار بالآية الاستدلال
بالقياس بل غرضهم ان البشر لا يكون نبيا لا لخطا رتبة البشرية عن درجة النبوة في زعمهم وقولهم مثلنا
مجرد تمثيل لهذا الخطا للتوضيح او يقال غرضهم الاستدلال بان تخصيصكم بالنبوة دوننا ترجيح لما ترجح
لكننا متساوين لكم في البشرية ولو ازمها مع نقصان الآية انكار القياس فان الآية
حدوت بالانكار عليهم في هذا القياس ولهذا ذكر سبحانه جواب الرسل وهو قولهم ان نحن الا بشر
ممثلكم ولكن الله يميز من يشاء من عباده كذا في الحاشية فيضهم من هذا ان قياسكم بالبشرية علينا ممنوع
فما لم يخبر معاذ ضعيف ولالة وسند هذا جواب عن دليلهم الثالث ووجه ضعف دلالة
انه يحتمل ان يكون مراد معاذ بقوله اجتهد برأى العمل بالبرائة الاصلية والاستصحاب والقياس المنصوص
عليه هو طريق الاولوية فيما لم يكن في الكتاب والسنة مريحا والاحتمال يبطل الاستدلال واما ضعفه
سند المثلون الجزم سلا بالاتفاق المحدثين والمرسل مما لا يعمل به فكيف يثبت به هذا الاصل العظيم قال
الترمذي هذا حديث غريب واستاوه عندي ليس بمقبول وقال البخاري لا يصح وقال العامة ان
ضعفه من غير الشهرة وقد روى احمد اى امر البني معاذ ابا المكاشبة روى اء قال

لما ذكرنا ان لا يكتفى بالبرهان في التمهيد بل قال في البحث لا يكتفى بالبرهان
من اثباته على قول معاوية جرت على حجة القياس وخبر المضمضة تمثيل جواب عن
دليلهم الرابع اي ليس مراده من قياس القبلة للصائم على المضمضة بل هو مجرد تمثيل ليكون اوقع في القلوب في
وهو من منع عن القياس بقوله نعم وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وكذا في خبر الخشمية ليس قياس
الحج على الدين وكذا في خبر الشكة في السرة ليس قياس القتل على السرقة بل في كل ما من الاخبار تمثيل كما عرفت
وبين الاخيرين جواب عن الدليل الخامس والسادس واجاب عن خبر الخشمية بوجه آخر وهو قوله قوله تعالى
دين الله مستحق بالفضل يعطى الاولوية فانه لما وجب قضاء دين العباد وقضاء دين معبودهم يجب
بطلان اولي واقبال الشارح بسند يلى من ان تلك الاخبار من اخبار الاحاد فلا يثبت بها الاصول ان اراد
بالاصول العقائد فسلم لكن ذلك ليس مما نحن فيه وان اراد بها هذا الفن فلانهم انه لا يثبت بالاحاد لما عرفت
من المصنف ومنا ايضا ان السنة من اعظم الاصول وهي تثبت خبر الواحد فقد شبهه عليه اصول الفقه باصول
العقائد وانشأ الى الجواب عن الدليل الثامن الاجماع بقوله والكار كثير من الصحابة كابن عباس فيحكم
اي الى بكر وعمر بل فحان ايضا له اي للقياس مشهور مرفوع على الخبر اما اخبار ابن عباس فلهذا عي
انه قال نذهب قراكم صلحا لكم وتخيذ الناس رؤسهم لا يقتلون الامور بمرأيتهم وعنه ايضا اذا قلتم في
دينكم بالقياس احلتم كثيرا ما حرم الله وحرمت كثيرا مما احل الله وعنه ايضا انه قال اياكم والمقاتلة
فانما عبادته الشمس بالمقاييس واما اخبار شيخنا الثلاثة المتطلبين اما عن ابى بكر فكلما روى عنه انه لما سئل
الكلام قال اي مما تظننى داي ارض تظننى اذا قلت في كتاب الله برأى واما عن عمر فروى عنه انه قال
فيما بالرى فانهم عند الحسن متبهم الاحاديث ان يحفظوا بالرى فضلا واولوا روى عنه ايضا انه قال اياكم والمكاتب
والكاتب قال المقاييس وما عن عثمان فلاروى انه قال لو كان الدين بالرى لكان للمسيح على باطن الخف اولى من ظاهره وشكروا روى عن علي
والبحار في القياس متواتر كما مر في العلام في التمهيد فاذ عرفت اخبار من هو مناط شرعيتكم فابن الاجماع بغير
على حجة القياس: حيث ان القياس عندنا معاشر الشيعة باطل من اصله ولبلالة قطعى من مذموم
التمسك فكلما عرفت في ذكر شروطه اي شروط الناس المصنوعة عندهم اي العامة المنهج الثالث
من النماذج المشتملة عليها الكتاب في البحث عن مشقة كالتاب والسنة كالحج عن الامر والسنن
والخصوص والمجمل والمبين وغيره وخيه اي في هذا المنهج مطالب سبعة المطلب الاول في الامر والسنن

من
هذا
موضوع

قد هما لكونهما اصلين لمساكن الحلال والحرام الامر قد مر على المعنى لوجودية مفهومه وعدمية مفهومه والوجود اشرف
من العدم وقد خالفوا في لفظ الامر وهو امر كما يتم ضربا فعل ماض وزيد مبتدأ ومن حرف جر ففعل حقيقة في القول
المخصوص وعليه الاكثر ومجاز في غيره كالفعل بعينه والشان والطريق وقيل مشترك بين الامور المزبورة وقيل متواط
موضوع للمتشرك بينهما واجتج الاكثرون تبادر القول لمخصوص الى الغم عند اطلاق الامر ونعدم سبب غيره والا
في الاطلاق الحقيقة والمجازين لا مشترك وفي هذا المقام بحث طويل تركناه مخافة التناول والاضاافا فائدة متدة
بها في تعرضه ثم انهم ذكروا الامر حد وادوا الاكثرون ح. وهو بما حده المصنف وهو طلب فعل بالقول استعمال
واجب بجماعة قيد العلو ايضا مع ذلك والمراد به من كان له تفوق لوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل به الطلب من
العالى ثم قوله طلب بشئى والدعاء بالالتماس فخرج بقوله فعل الشئى اذ ليس فيه طلب بل تركه ويشبه المصنف
اليه فيما بعده وخرج بالقول الطلب بالاشارة والمراد بالقول القول المشتق من مصدر وذلك لعل لم يطلب فلما يقتض
التعريف بمثل امرك بالقيام واطلبه منك فان المطلوب في هذا القول هو القيام وامرك ليس تقاضيه بل المشتق منه
هو قم لكن يبقى لنقض بقوله كن منا وياكونه امر وليس القول مشتقا من الفعل المطلوب وبقوله استعمال خرج
الالتماس والدعاء لان طلب الفعل فيها مساويا وسافلا لاستعمال ثم ان الامر لم هو في الطلب العقلى خاصة
او فيه وفي الطلب لفظى ايضا كالكتابة والاشارة وغيرهما ايضا والتبادر هو الاول وفيه ان التبادر اطلاق لعدم
صحة سلب الامر عن الاخرس بالاشارة او بالكتابة والاضاافا خلاص الامر في القول خاصة لوجب ان لا يكون
الشيء امر على مذهب الاشاعرة لانهم قالون بالكلام النفسى دون اللفظ وليس كذلك بل هم قائلون بانه تعالى
فعله هذا القول بان الامر للطلب العقلى واللفظى متجه وتخصيص القول في التعريف انما هو باعتبار الاكثر الغلب
في الاستعمال وصيغة اى صيغة الامر فعل وما بمخالة كما يصنع عالم كين على وزن افعل نحو لفظى
اسماء الافعال بمعنى الامر كنزال ومعه وزيد وغيره وانما المصنف بهذه العبارة ليقولهم الامر
للموجب لان الشارع في صيغة افعل لاقى لفظ امر فانه نزاع آخر وانما خص الذكر بفعل والباقي
بالمعنى لان اوامر الشارع في الاغلب وردت بصيغة افعل حقيقة في الايجاب اى ايجاب المامول
ومجازا في غيره وفاقا لجمهور الاصوليين وهو المشهور بمنع كل اى ليس الامر حقيقة في التندب و
مجازا في غيره كما هو رأي ابى هاشم وكثير من المتكلمين ومنقول عن الشافعى ولا فيها لفظا اى ليس الامر
مشتركا بين الوجوب والتندب بالاشتراك اللفظى كما ذهب اليه السيد علم الهدى فانه قال انه مشترك لفظى

في اللغة وأما في الشرع فهو حقيقة في الوجوب ولا الأمر مشتركاً معنويًا بين الوجوب والتدب بان يكون موضوع الطلب
الذي هو مشترك بينهما ولا الأمر موضوع للوجوب والتدب مع الإباحة بان يكون مشتركاً بينهما بالإشتراك اللفظي أي المعنوي
بان يكون التقدير مشترك وهو الأول على اختلاف المذهبين ولا الأمر مشترك في الكل أي الوجوب والتدب والإباحة مع
التقدير بان يكون موضوعاً لكل منهما والمحملي عن المحامي أنه نسب هذا القول إلى الشيعة وقيل أنه لا إباحة حقيقة ومجاز
في غير ما وقيل بالتوقف وهو المحملي عن الأشعري والقاضي إلى كبر الباطل في تفسير التوقف بأنه إما للتدب أو الوجوب
ولا تدرى لا يتبعه غيره وهو المحملي عن الغزالي في المحصول وبأنه لا تدرى مفهوم الأمر مشترك لفظي أهم معنوي حقيقة
في البعض صحيح في البعض الآخر ومجاز في الكل وقد نسب إلى الغزالي في المستصفى وقيل أمر الله للوجوب وأمر الرسول
للتدب فملك عشرة كاملة وما اختاره المصنف هو المشهور كما مر وسندل عليه وجود الأول ما أشار إليه بقوله
لشيوخ احتجاج المسبب بمطلقها أي مطلق حقيقة الأمر بلا صفة قرينة الوجوب إليه عليه أي على الإيجاب بل أكثر
من أحد إذا كان كك فيعلم منه لا يحمل على كونه للوجوب فيكون حجة وبذلك الوجه كما يدل على كون الأمر للوجوب
شرعاً يدل على كونه له القوة أيضاً إذا أصل عدم النقل فإن قلت أنا لا نفهم من حقيقة غير طلب لفعل ولا خطير
بإثبات الترك فضلاً عن المنع من الترك فكيف يكون للوجوب أو طلب لفعل مع المنع من الترك أجيب عنه أن
الوجوب وغيره أمر بسيط إجمالي وهو الطلب المحتمل الخاص ولكنه نخل عند العقل بأجزاء كسائر الماهيات المركبة كالإيمان
والفكر وغيرهما فهذا الطلب البسيط الإجمالي الخاص إذا تحلل عند العقل تحلل إلى طلب لفعل مع المنع من
الترك والعرف يثبتون العبد إذا تحلل السيد له فعل كذا ولم يفعل ولا يؤتم به لو كان الأمر للوجوب لما استعمل الشارع
في غيره للزوم المناقاة وقد استعمل الشارع في المندوب والواجب مثل قوله غش للجمعة وللزيارة وللجباية وللرسول
الميت وغير ذلك لأننا نقول لا يتصور في ذلك فيجوز الزوم تأخير البيان عن وقت الخطاب وقبح ممنوع والدليل
قد قام على كونه حقيقة في الوجوب ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي بطريق عموم المجاز القرينة من خارج وجوده في
اللفظ ليس لواجب وبهذا استعمال الأمر في المندوبات بدون قرينة في اللفظ الثاني ما قال ولقوله نعم ما منعك
الاستجداء أمرك والراد بالأمر ما قال من قبل وأدقلنا للملائكة أسجد والآدم فسجد وإلا أليس توضيح
الدليل أن الاستفهام في قوله نعم ما منعك ليس محمولاً على حقيقة الاستلزام الجمل في شأه سبحانه وبطلانه بين علمه
بالكليات والتجربيات بقضها وقضيفها فتعين أن يكون الاستفهام لا نكار والذم على إبليس اللعين والذم لا يتأخر
إلا بما لزمه الواجب فثبت أن أمره بقوله أسجد للوجوب وبهذا اندفع توهم أن قوله نعم أمر تك يدل على أن لفظ

الامر للوجوب لا للصيغة لان المراد بالامر موصيعة اسجد وكما عرفت وجمال ان الصيغة بضميمة القرنية الحالية تدل على
 لا نفسها في فعل اصالة البرائة وكذلك احتمال كون الامر في قوة الملازمة للوجوب بالوجوب كونه للوجوب في بقية
 ايضا خلاف الاصل وانما هي غاية الاجران الاحتمال بنا في القطع لا النطق ولا ريب في حصوله بهذا الاستدلال وعدم
 ان الظن هو المعمول به في الفروع حين ان ابواب العلم والثالث فيلجذرا الذي بين مخالفتين عن امره ان يصح
 فتنه او يصيبهم عذاب اليم امر الله نعم من يخالف امره بالخبر عن صباه لفتنة انتداب اليم والتحذير بل الوجوب بل عليه
 عن امره يدل على ان انقطاع الامر للوجوب للصيغة واجب بانه يصح في الامر على طلب الله ورسوله بالصيغة المحررة
 المعروف وبان الآية تدل على وجوب الخبر من كل طلب مصدر من الله والرسول بالصيغة المحررة وهو مطلوب و
 قيل ايضا الآية لا تدل على الحذر من جميع او امره ثم ان قوله عن امره مطلق وهو متحقق في ضمن فرد واجب
 الحذر من امره لان كل ما واجب بان انقطاع الامر مصدر متناقض وهو يفيد العموم الافرادي وبهذا
 منها بحث اول تركناه خوف التطويل والراجع واذا قيل للهدار كوا لا يركعون فانه نعم رب الذم على
 تركهم الركوع فيكون اركعوا للوجوب والآية المعنى لترتب الذم على ترك الركوع ثم الذم مستفاد من سياق الآية
 وليس المقصود من قوله لا يركعون محذور الاخبار لما يقم منها اثبات الوجوب بالذم على الترك والذم على الترك انما يكون
 بعد الوجوب فيدور لانا نقول نحن اقمنا العلم بالوجوب بالذم بالوجوب نفسه والذم توقف على الوجوب لا على علمه وقد قال الله
 لا يركعون في ترك الركوع حتى ثبت ان الامر للوجوب بل انما هو على تكذيبهم الرسل في التبليغ يدل عليه قوله
 في ذلك يومئذ للمكذبين ويدفع بان المكذبين ان كانوا هم الذين لم يركعوا والذم يتوجه اليهم
 جهة من بسبب عدم الركوع والتكذيب فان الكفار ايضا معذبون على ترك الفروع كما على ترك الاصول
 وان كان المكذبين غير الذين كذبوا الرسل فالذم اليهم من جهة واحدة هي عدم الركوع والاولى للمكذبين
 وكذا احتمال ان الصيغة تفيد الوجوب بضميمة القرنية يدفعه اصل عدم مع ان الظاهر انه نعم رب الذم على محذور
 فاما لغة الامر فيكون الاعتبار به لا بالقرنية والخامس قوله - انما انما شافع روى ان بريده لما عشت
 وروى بهما حب فلما علمت تخير فارقة فاستكنى فراقها الى النبي فقال لها النبي ما ارجى الى زوجك فقالت
 اتاخرني يا رسول الله فقال - لا انما انما شافع فقالت لا حاجة لي اليه فقول بريده اتاخرني ونفى النبي ما يقوله
 لا يدل على ان الامر للوجوب فلو كان للذم بالنبي والسادس قول النبي - لو ان اسبق على امي ثم
 بالسواك عند كل صلوة فقول النبي - هذا يدل على ان الامر بالسواك يوجب لشقة عليهم لا نعم متى امرتني

يجب عليهم ولم يكن لهم مخالفة وتركه فيكون الامر للوجوب ولو كان للندب لما كان عليهم مشقة لجواز تركهم والسابع
 ولعل العقل ترك العباد الامتنال قوله ترك منصوب على انه لمفعول الاول لقوله في المثال منصف
 مفعوليه قوله ترك بعد قول سيد لا فعل عصيانا والنظر متعلق بالترك وعصيانا مفعول ثان لقوله
 عدا صله او قال سيد لعبد ففعل ما فعل وترك الامتنال بعده ليعقل عدا صيا هذا دليل على ان الامر للوجوب لا
 بعينه عدا صيا اذا عرفت هذا فاعلم ان الدليل الثاني والثالث والخامس والسادس كما يدل على ان صيغة الامر
 المتضمنة للطلب للوجوب بناء على اصدق الامر على كل طلب صدر من الله والرسول بالصيغة المجردة عرفنا
 كذلك يدل على ان لفظ الامر ايضا للوجوب ثم اتى ويدل على كون الامر للوجوب دلالة واضحة ما في الحقيقة
 عن زرارة ومحمد بن مسلم انها قال لا لا في جعفر ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي وكيف هي فقال ان السجدة رجل
 يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة فصارت تقصير في السفر واجبا كوجوب التمام
 في الحضر قال قلنا له انما قال عز وجل ليس عليكم جناح ولم يقل فعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر
 فقال ليس قد قال الله في الصلوات والمروة ومن حج البيت او اتمر فاجاب عليه ان يطوف بهما المزدن ان
 الطواف بها واجب فرض لان السجدة رجل ذكر في كتابه وصنعة ثبته وكذلك كانت تقصير في السفر صنعة النبي وذكرها
 في كتابه الحديث فقوله زرارة ومحمد بن مسلم للامام ولم يقل فعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في
 الحضر وتفسير الامام على قولها وانما هما ينظر قوله ثم ومن حج اذا عمر الى آخر الحديث يدل دلالة واضحة على
 ان صيغة الامر للوجوب هذا واجتهد المفسرون الى ان صيغة الامر للندب بوجهين الاول بقوله انه قال انما امر
 بشئ فانوامته ما استطعتم فعلق به امثال المأمورية الى مشتينا فكانه قال ان مشتتم فعلتموه وان مشتتم تركتموه
 هذا هو النذب لان الواجب غير محمول على اختيارنا ومشتينا فاجاب عنه المصنف بقوله والرد الى الاستطاعة
 لا الى المشيئة خاصة على امثال المأمورية الى مشتينا واختيارنا بل علقه الى استطاعة عندنا ففهم قوله
 بما امرتمكم مستطيعين ولا شك ان هذا يدل على الوجوب اذ هو محقق على الاستطاعة لا بطلان التكليف لا بطلان
 فلو كان الامر للندب لجاز الترك مع الاستطاعة ايضا وهو غير مفهوم من السنة فالدليل لنا لا علينا بل عليكم
 وبجوابه اخرى ايضا فاطلبها من المطولات والثاني ان اهل اللغة قالوا بعدم الفرق بين السؤال والامر الا
 في رتبة فان رتبة الامر على من رتبة اسأل في السؤال انما يدل على النذب فالامر كذلك لعدم الفارق في
 بان من يقول يكون الامر للوجوب يقول ان السؤال ايضا له لان الصيغة عنده موضوع للطلب مع المنع

الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ هو يستفاد من شرع قل ذلك لا يجب الا جازية قال
 شيخنا صاحب العالم بن نقل الجواب وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل الملة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم
 صحته قيل بالفرق بين السؤل والاعلان السؤل طلب الاستدلال على عدم الامر بالطلب استعمل في امر لا ولو سلم عدم العلم
 فهو من حيث الرتبة ولا ريب ان السؤل يدل على عدم الرضا بالترك فان انظاره من ذلك فكل ذلك الامر ولو لم يدل
 على ذلك لكان منها فرق آخر وهو خلاف ما قلوه واذا ثبت دلالتها على عدم الرضا بالترك فهو عين المطلوب
 فتأمل فيه واحتج السيد علي شتركة الامر من الوجوب والندب بالاشتراك اللفظي بان استعماله في كليهما والاصل
 في الاستعمال بحقيقته واجاب عنه بقوله والمجاز خبير من الاشتراك فاستعماله في الوجوب على سبيل الحقيقة وفي الندب
 مجاز واو احتج ايضا على شتركة معنا بان استعماله على مطلق مرجحان لفعل ظاهر والتعقيب بالوجوب محال اول عليه فاجاب
 عنه واصل التعقيب بالوجوب قد ذكرته الا دالة المتيقنة لكون الامر للوجوب كما مرث و الامر الوارد على
 الخطر اي التحريم للاباحة غالبا واد للوجوب ايضا كما قيل في قوله نعم واذا استلخ الامر المحرم فاقبالا بشتر
 حيث وجهتموه لكون قضاكم من فروض الكفاية وكيف ما كان فقد اختلف القائلون بان الامر للوجوب بان الامر
 وروى بعد التحريم او في مقام ظنه او توهمه كقول المولى بعدد بعد نهيه عن الخروج عن المجلس اخرج الى المكتبة فجلس فجلس
 على يقيد الوجوب كما كان قبل الخطر بل يحكى عن العلامة والميضوي في المنهاج والقاضي والمختار والفقيه في الندب
 واما اباحة او التوقفت او المتبعية لما قبل الخطر اذا علق الامر بالندب والعلية انتهى وبالحكم من استدل به فانه قال ان
 الصيغة بعد الخطر حكما حكم الامر المبيح لقان كان للوجوب كانت الصيغة بعد الخطر كذلك وان كان الامر على النهي
 فهي بعد الخطر والكان مشرودا بين الوجوب والندب فبعد ذلك ولا اكثر على ان الامر الوارد وعقيب التحريم هو
 الاباحة واختاره المصنف ايضا يستدل الاكثر بالاية والعرف اما الآية فتقول نعم فاذا قضيت الصلوة فامشوا
 في الارض واذا طلمتم فاصطادوا واذا طلمتم فاصطادوا فلو من حيث امركم الله فمثل هذه الاوامر في كتاب الله ليست الا
 الاباحة فيكون حقيقة فيها واما العرف فهو ان السيد اذا منع عبده من فعل ثم قال له فعل فممنه الاباحة واحتج
 القائلون بالوجوب بان الصيغة قد ثبت وضعها للوجوب فهو مقتضى له ولا مانع وكما لا يمنع الانتقال من الخطر الى
 الاباحة كذا لا يمنع في الانتقال منه الى الوجوب والامر بجواره ضروري لان الوالد اذا قال لولده اخرج من المجلس
 فكذلك الامر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم لم يعقب فيه الاباحة مع انه امر به الخطر فيكون للوجوب فصل
 لا اشعار في صيغة الامر حال كونها مجردة عن قرينة التكرار والوحدة وعن التعقيب بالشرط والوقت بل هو

ولا تكرار متعلق بقوله لا اشعار بل صيغة الامر طلب الماسية من حيث هي ولما كان ادخال الماسية في الوجود انما هو للامكان بالمرّة
الواحدة لا قبل منها صارت المرّة الواحدة من ضروريات المأمور به لان الحقيقة وضعت للمرّة وهو اي القول بالمرّة
هو المشهور ومتضمن الموتى في الله عنه وكثير من المحققين وقيل ان الصيغة فيها اشعار به اي بالتكرار مرة
الاحمرات انهم قد تروها منزلة ان يقولوا فعل الله عليه جماعة من الفقهاء والمفسرين والاسفرائين وقيل في الصيغة اشعار
بها اي بالوحدة لا بالتكرار وعليه ايضا جماعة من العلماء وكثير الشافعية واختاره ابو الحسن البصري والحكمي عن بعض
القائلين بالمرّة موالد لا تستعمل المسمية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالمرّة لا يكون امثالا
مخالفة وسن بغيره ولا فتمت على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالمسمية الصياغة فقتان احدهما على ان
الامتنال يحصل لولا في به ثانيا وثالثا وكذا انما يتم على ترك الزيادة على المرّة ويحصل الثواب بفعل الزائد
تأثيرها على ان الامتنال انما يحصل بالمرّة ولا معنى للامتنال بحيث الامتنال وتوقف الجماعة ولم يدروا ان
صيغة الامر للمرّة ام للتكرار لنا على ان الامر لطلب الماسية من حيث هي من غير اعتبار الوحدة والتكرار فيها
اي الوحدة والتكرار عن حقيقة الفعل كالزمان والمكان اي كما ان الزمان والمكان خارجان عن حقيقة الفعل فان
تكرر الفعل جازما يدل على مطلق السجدة والضرب من غير اعتبار المكان والزمان فكذا ان الوحدة والتكرار ايضا
تأثيرها على حقيقة الفعل ايضا الوحدة والتكرار من صفات الفعل والموصوف لا يدل على الصفات وقد تقرر
انما يكون ان سائر المشتقات مأخوذة من المعاد والحالية عن اللاحق والتسوية هي حقيقة في الطبيعة لا بشرط
الاشياء فانها كما يستدل القائلون بالتكرار بوجود الاول ان الشيء ليس بالتكرار فيكون الامر
بالتكرار في المطلب واجاب عنه اي لا بقوله والقياس اي قياس الامر على الشيء باطل لانه
في المطلب قد مر بطرانه في صدر الكتاب بوثنا بانه قياس مع الفارق والقارق بين الامر والشيء موجود
من جهة بين الاول ان الامر حقيقة وجود الفعل وهو متحقق بوجوده ولو لم يكن بخلاف الشيء فانه حقيقة وجود
الفعل وهو يحصل بعدم وجوده في كل الزمان والثاني ان التكرار في الامر مانع عن وقوع عصار المأمور
الاخير بخلاف الشيء فان الشك يجامع سائر التروك فخال الوجه الثاني للقائلين بالتكرار لو لم يكن الامر للتكرار
لما تكرر الصوم والصلوة واجاب عنه بقوله والتكرار في الصوم والصلوة من خارج الشيء من دليل خارج
من الامر مع انه معارض بالبحر فانه ايضا مأمور به مع انه ليس بجزء ثالث لان الامر يستلزم التسليم من كل ما
والشيء يستلزم التسليم فالامر ايضا يستلزم التسليم المأمور به على حد وقياس المساواة واجاب عنه بقوله وانه

الامر بالشئ المسمى عن تركه ای ترك الشئ مسلم لكنه ای النهی بحسب الامر ای النهی الذي يستلزم
 الامر به النهی بضمني تابع للامر وفرع له فان كان الامر للدوام فالنهي ايضا له وان كان الامر للوقت فالنهي كذلك فان
 على كون الامر لتكرار الشئ الذي هو تابع له دور وتوضيح الدوران دلالة الامر على الدوام موقوف على دلالة النهي
 على الدوام ودلالة النهي بضمني على الدوام موقوف على دلالة الامر على الدوام فلاح الدوام لهذا الدليل بحجته اخرى
 مذكورة في القوانين والضوابط يستدل الناهيون الى ان الامر للمرة بان السيد اذا قال عبدا دخل الدار فدخل
 مرة عند محنتنا عرفنا ولو كان الامر للتكرار لما عد محنتنا ناجبا عنه لقوله والامتنان بالمرّة الواحدة لا
 يوجب ظهوره اي ظهور الامر فيها اي في المرة وانما عد العبد متمثلا لمحصل الماهية المطلوبة وهي الدخول في الدار
 في ضمن المرة الواحدة لان الامر ظاهر في المرة و الامر المعلق على علة ثابتة بالدليل يتكرر ها اي تكرار العلة
 الثابتة لا غيرها اي غير العلة الثابتة والمراد بالعلة المستقلة التي دل الدليل على انها متى حصلت حصل
 الحكم وهي من باب المنصوص العلة فلو لم يتم الحكم فبالمر وابدل على انه متى حصل الجبابة يجب الطهارة فاجبانه علة
 وتختلف المحلول عن العلة محال واما لو لم يكن العلة ثابتة بالدليل مثل ان يقول سيد عبده ان دخلت السوق
 فاشتر القمح فلا يتكرر الشراء بتكرار الدخول في السوق وباجلته ان من قال باقتضاء الامر للتكرار قال بالتكرار لوجود
 وعدم المانع ولما من لم يقل به فاختصا فيه الى ثلثة اقوال ثالثها التكرار مع فهم العلية بالدليل والافلاذ هو الحق والدليل
 عليه عدم تخلف المحلول عن العلة وفهم الحرف وبنائهم عليه كما في آية اسرقة: الزنا وقوله اذا امرتكم بشئ فاقوموا به
 واذا شئتم فامضوا به واذا فعلتم الصلوة واذا اقمتم الى الصلوة فاعلموا وان لم تجدوا
 ماء فامضوا به او غير ذلك من الموارد وفيها لم يفهم العلية كقوله ان دخلت السوق فاشتر القمح فامضوا به ليس
 الماهية من غير دلالة على تكرره بالتكرار بل هو كما عرفت فصل الامر لطلب نفس الفضل من غير دلالة
 على فوران يدل على اتيان الماهية في اول اوقات الامكان بدون التاخير ولا على تراخي بان يدل الامر على
 تاخير الماهية بحيث لو اتى به على وجه اللبادة لم يعد متمثلا وهذا القول عالم بصريح به احد ولم يعرف له قائل كما صرح
 به صاحب القوانين والضوابط والمصنف ايضا في الحاشية حيث قال وذكر التراخي استلزامه اذ لم يطلع على قائل يعيد
 باقتضاء الامر له وكلام بعضهم كالصنف وغيره يعطي عدم القائل بكن كلام العلامة في الباعث بصريح في وجوده وبنوعه
 غريب انتهى وليستفا ومن كلام بعض اشراق كاشغري اخبرني في المجلد من كلامه القول بالتراخي للشافعية والفقهاء
 ابي بكر جماعة من الاشاعرة والبيهقيين الى الحسين البصري وعليه اي علم ان الامر لطلب نفس الفضل من غير دلالة

على الفور والتراخي المحقق ابو القاسم نجم الدين بن سعيد صاحب الشرايع والعلامات المحلى وهو الحق وفاقا لكثيرين
 المحققين كشيخنا صاحب المعالم والمحقق ابي القاسم الجبلي والعلامة السيد ابراهيم القزويني وبهذا لا قرب ولا استفاد
 الفورية في بعض المواضع كدفع الزكوة والخمس واداء السلام وايمان الحج فهو من دليل خارج عن الامر والشيخ ابو جعفر الطوسي
 على الفورية فلا يخرج المكلف عن وقت السجدة لانه لا يطلب نفس الفعل من غير دلالة
 على الفور والتراخي من وجهيها اي الفور والتراخي عن نفس الفعل وايضا بما من صفات الفعل الموصوف
 لا يدل عليها كما مر في بحث الوحدة والمكرار واجتراح القائلين بالفور بالوجه الاول لو قال السيد صاحب
 استصحابه في طلب السجدة على الفور ولو اخر بعد ما صافى دل ان الامر للفور والامام العبد
 عاصيا واجاب عنه بقوله والعصيان بتأخير السجدة من طلب السيد الماء للعادة اي العادة منها قرينة
 على ان المطلوب منها السجدة لان العادة تحكم بان لا يطلب الماء الا اذا غلب عليه العطش فالدلالة على
 الفورية هي هنا بالقرينة وبجملتها فيما هو مجبر عنها والثاني ان كل مجبر في شيء بقوله زيد قائم وقوله انت حر
 يقص الزمان الحاضر والامر ايضا ان يفيد على الزمان الحاضر كما قاله بالاعم الغلب والثالث ان في الفورية
 فالامر ايضا كالتسريع في الطلب واجاب عنها بقوله والقياس باطل والحاصل ان قياس الامر على السجدة
 انما هو قياس في التوبة وهو باطل كما هو ايضا قياس الامر على الخبر والانتشار قياس مع الفارق لان في الامر لا يمكن حصول
 الامور في الحال بل لابد من الاستقبال اما في السجدة لا يبعد وتخصيصها دعوى بلا دليل الرابع
 ان الله تعالى لم يوجب السجدة على ترك السجود ولا وهم بقوله ما منعك ان تسجد اذا امرتك فلو لم يكن الامر للفور لم يجز ان يلبس
 ان يقول ما امرني بالسجدة الفورية وسوف اسجد بعد فاجاب عنه بقوله ووقت الملبس للتحسين اي تعين الله تعالى وقت السجود
 بالتسوية اي بتسوية نعم لا دم حاصل ان السجدة قد امر باللبس بالسجدة في الوقت المعين بليل قوله تعالى واذا سجدت
 فاستغنى فيه من روي فقوله الساجدين والغاء التعقيب وهو يدل على القيل السجدة على الفور حين توبته نعم لا دم
 فهو هنا نية يدل الامر بها على الفور وكلامه الثاني ان الامر لا يخرج عن القرب يدل على نفس الفعل لا على الفور كقول
 ان يكون يوم الملبس لانه نعم كان عالما بان لا يجزى به لا بدليل قوله الي وانه كبر قلنا نعم الملبس لانه خالف الامر
 فتأمل فيه والخامس انه لو جاز التأخير في الامر كان الى وقت معين والاحراز التأخير الى آخر وقت لا مكان
 هو غير معلوم فيلزم تكليف المكلف بالقيام بالفعل في وقته وعدم التأخير عنه مع ان آخر الوقت غير معلوم وهو
 تكليف لا يطابق ولا دلالة للصيغة على وقت معين ايضا فتعين الفورية واجب عنه اولا بالنقض بالوضوح

بالتأخير كان يقر فعل في اى وقت شئت ونزاع في جوازها فيلزم من ايضا التكليف بالمحال واما تأخيرها
بقوله والتأخير غير متعين من الشارع بل هو قوت على الامر بالنيا ونحن مخترون بين المبادرة والتأخير فلا تكليف
بالمحال وانما يلزم ذلك لو كان التأخير متعينا من الشارع او حينئذ يجب عليه تعريف الوقت الذي جاز تأخير ^{الفعل}
اليه والا يجب التكليف بالمحال واوليس فليس واما ما قال ولولعين التأخير فلما وقته العزم كالحج حاصله يعلم
التأخير ونقول انه متعين فيكون جائزا الى وقت يحصل الفطن بالحياة فيه كالتأخير الذي يكون
سنة الواجبات التي وقتها العزم كالحج وغيره والسادس قوله قد سارعوا الى مغفرة وعتق الجانيات و
المراة بالمغفرة والجانيات ما هو سببها اى الفعل المأمور به لانفسها لا لغيرها فعل الله فيستحيل سارعة يجب
وهتباقة الى فعله تعلم من هذا ان الامر للقور والمسايرة وواجب عنه والمسايرة والاستباق المأمور به
في الآيتين انما هما للفضل اى الآية تدل على ان المسايرة والاستباق في المأمور به فضل لانها واجبان والامر
يتحقق المسايرة والاستباق لانها انما يتصوران فيما كان له وقت وسبغ ففعل في اول الوقت واما ان كان
واجبا فوريا وكان وقته مضيقا فحينئذ في هذا الوقت المأمور به يسمى قورا بشهادة العرف الا ترى ان المأمور به
يقول القائل صم عند الايقاع له ان سارع وعتق و بالجملة فالامر في الآيتين محمول على التذنب والالتزام فيستقيم
منافيا لما يقتضيه المادة **فصل اقتضاء الامر بالشئ القبيح بالنصب على مفعولية الباقية** وعنه
اى ضد ذلك شئ العاقبة صفة للضد والمراد بالضد العام ههنا ما اشار اليه بقوله اعني تركه اى تركه التذنب
وقد يطلق ويراد به احد الاضداد الموجبة له لا بعينه وهو يخرج الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة وهو غير اذ
فلا اريب فيه خبر لقوله اقتضاء الامر بعني لا شك في ان الامر بالشئ يقتضيه النهي عن صدره العام بالمقتضى
لان الوجوب مركب من الفعل والمنع من الترك فالا مر لما دل على الوجوب دل على النهي عن الترك وهو من لاسرة فيه
يكذا فتر والدليل لا يخفى عليك ان المنع من الترك ليس خبر مفهوم الامر فان معنى الفعل هو اطرابط اجمالى اى
الطلب الى الخاص فمما يطلب المحتمل نجعل عند العقل الى طلب العقل مع المنع من الترك فاما صدره
الشارع الامر بالفعل يلزمه ترتيب العقاب على الترك كما تبين في دلالة القضية على الوجوب به لو سلم المنع من الترك
جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزءا للمعنى فعل فعلى تدلالة الامر بالشئ على النهي عن صدره العام يكون بالالتزام
لروايتنا باللفظ الاظم والاضا لم يستلزم الامر بالشئ النهي عن تركه يخرج الواجب عن كونه واجبا ففعل واما اقتضاء
للمأمور به وهو عبارة عن كل واحد من الامور الوجودية المتضادة للفضل المأمور به عتقا او شربا كالكافى وشرب النافعين

لا يتيان لفعل فعل تقيض الامر بالشئ انتهى عنه الامر بالقوم بين مثبت ومنفي فالتبئين لا يقتضاه الامر انتهى عن ضيق
 وسيلان الاول توقف الواجب على تركه اى ترك المضد الحاصل الحاصل ان فعل المأمور به يتوقف على ترك المضد
 وكلما يتوقف عليه الفعل المأمور به فهو واجب شأنا على وجوب مقدمه الواجب والثاني يستلزم فعله اى فعل المضد
 التحاق ترك الواجب فيجزم فعل المضد بوجوب فعل المضد يستلزم ترك المأمور به وكلما يتلزم ترك المأمور به فهو حرام
 ففعل المضد حرام وفيه ما اى في يد بين الدليلين كلام في الحاشية كما يقيم على الاول المراد بمقدمه الواجب ما يكون
 وسيلة الى فعله كقطع المسافة في الحج مثلاً ولا نسلم ان ترك احد الضدين وسيلة الى فعل الآخر بل هو لازم متعارف
 له كما يذكر في دفع شبهة الكعبه ولا يلزم من وجوب الملزوم وجوب اللازم كتبريد الوجه حال غسله في الوضوء كما يلقى
 على الثاني لا نسلم ان كلما يستلزم فعله ترك واجب يكون حراماً بل ذلك اذا لم يكونا معا وجبين متيقنين
 فالكبرى غير كلية انتهى وفيه ما قال السارح الصالح في شرحه انا في الاول فهو ان حصول الفعل يتوقف على وجود
 علته التامة التي هي عبارة عن جميع شرائط وعدم جميع الموانع ولا شك ان كل ما هو ضد له مانع منه فمتوقف
 حصوله على عدمه لان التوقف على الكل توقف على كل واحد من اجزائه بالضرورة فيلزم توقفه على ترك هذه فثبت المطلوب
 واما في الثاني فهو ان ايجاب الضدين في ان واحد على سبيل التضييق مما لا يفعل فلا يصدر من العاقل فضلاً عن الحكيم
 العادل نعم لوورد الامر بها فلا بد من حملها على التحريم والمثبت لا ينكره او كلامه فيما وقع الامر بالشئ على سبيل التحسين اذا
 عرفت هذا فاعلم انه قد اجاب بعض المحققين عن دليل التبيين انا عن الاول فبان كون ترك المضد مقدّمه للواجب
 مسلم لكن الكلام في وجوب المقدّمه فان المراد بوجوب المقدّمه ان كان الوجوب الاصلى يستلزم للعقاب عليها نفسها
 عند تركها فهو محرم كما مر في مقدّمه الواجب نعم لا يكون ترك المقدّمه حراماً اصلياً حتى يكون فعلها فاسداً ويكون عليها
 عقاب وان كان المراد بوجوب المقدّمه الوجوب التبعي فهو مسلم لكن ذلك لا يستلزم انى الاصل لان المقصود بالامر
 للامر هو اتيان المأمور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على فعل المضد حتى
 يلزم الفساد انا عن الثاني فبان الملازمة بين فعل المضد وترك الواجب سلمته لكن يجوز ان يكون المتلازمان
 مختلفين في الحكم بان يكون احدهما واجبا والاخر مباحا كما يقيم في جواب شبهة الكعبه فكذا فيما نحن فيه ترك المأمور به امر
 وفعل المضد مباح لا امر به ولا نهي عنه ولا دليل على حرمة ولا على عدم الاختلاف بتلك الكيفية قال صاحب الفقيهين
 بعد نقل استدلال التبيين والقائم فيها وباجل انه لا دليل على كون علته الحرام حراماً فان ذلك اما من جهة
 كونها مقدّمه للحرام فيدل على حرمتها انتهى عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها امر ولا

سلمنا لكن الخطاب يبي توصل على عقلی وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود ونظير وجوب المقدرة على الامور جبهه استفاد
 ذلك من سائر احكام الشرع وثبت موارد ما فيها نالم نقف على ما يفيد ذلك بل استفاد من تتبعها خلافا ويرشد
 الى ذلك ملاحظة فتوى العلماء بمراسم صنایع بخیر الى الحرام والامن جبهه حکم العقل صریحا وهو ايضا سم لان العقل لا
 لا یقبل کون شیء حراما من دون علمه بل يتبعه فلا مانع من حکم بحرمه الزنا مع علمه اكل الطعام الذي يوجب
 القوة عليه الامن باب التكليف التبعی استی وقد نظر جميع ذلك تزییف ما قال الشارع الصالح ولنا قیاس استلزام
 الامر بالشیء النهی عن ضده الخاص بحقق الذی هو حال الامر عن الاضداد الوجودیة والجماعیة وتعلق
 بالذی هو فاین النهی عنها ای عن الاضداد والخاصة حاصله ان الشارع لو امرنا بفعل التوجب فحين
 امره به فایكون عن اضداد ذلك لفعل مثلا اذا قال الشارع صل فانكلف لا یخطر بباله شیء من ضد الصلاة
 کما لا یکل واشرب وغيرهما ففعلها بل هو ذی بل عنانتمی لم یعلم الاضداد کیف تكون منها عنهما وفيه
 ای فی الدلیل البسط رآته ای نهی مستنبط عنه ای من الامر کدلیل الاشارة ای کما ان دلیل الاشارة
 یستنبط من العبارة بدون دلالتها علیه صراحة کذلك المعنی ايضا یستنبط من الامر وان لم یدل علیه صراحة
 نحو قوله نعم وحمله وفصاله ثلثون شهرا اذا انقضت مع قوله نعم وفصاله عامین یدل علی ان کل محل ستة اشهر فان
 الاولى غیر مستقلة فی الدلالة علی کون کل محل ستة اشهر لكن لما انقضت بالآية الثانية ظهرت ان مجموع کل الفصول
 ثلثون ومدة الفصل عامان وهما اربعة وعشرون شهرا فبقية ستة اشهر فلا محالة یكون هذا المقدار الباقي للمحل وبهذا
 حین الامر بفعل الواجب یستنبط منه ان ترکه مذموم وهذا هو النهی أقول ان استنباط النهی عن ترک المأمور به من الامر
 سلم لكن النهی مستنبط منه هو النهی عن ضده العام لا الخاص لان استنباط منع الاكل واشرب وغيرهما من قول الشارع
 صل ثم کما لا یخفی نعم من قوله صل یستنبط ان ترک الصلاة مذموم فلا یصور الذی هو ای ذی هو الاضداد
 الوجودیة حین الامر مع استنکافه ای الذی یقول فیما یصل ای حده هذا الاصل ای اقتضاء الامر
 بالشیء النهی عن ضده الخاص له التضمین راجع الى الوصول والحاصل انه علی تقدیر تسلیم الذی هو ذی هو تحقق
 فینا والله سبحانه الذی مبدء الاصل له اذا امر بالواجب لا یذیل عن اضداده الخاصة لا تنافي الذی هو
 فی شأه سبحانه أقول انتفاء الذی هو فی حقه نعم لا یوجب علینا ان حکم بان الامر بالشیء یستلزم النهی عن
 ضده الخاص ویفعل علی مقتضاه لانه نعم عالم بجميع الاشياء ونحن لا نعظمها بل نحن حکم بحکم علمنا کما امرنا به
 ولم یثبت عندنا استلزام الامر النهی عن ضده الخاص فكيف حکم به بفعل علی مقتضاه فتدبر وتدبر

من المتأملين اى الميثيقين والنافعين محال واسع يطلب من غير ذلك شرح ولو ابدل في الاستدلال
على هذا الاصل انتهى عن الضد الخاص بعدم الامر به اى بالصدور في مكان قوله الامر بالشئ يستلزم
النهي عن ضده هكذا يستلزم عدم الامر بصدور فعل الضد عن الامر بفعل المأمور به فكان ذلك
اقرب الى الاثبات من قولهم الامر بالشئ يستلزم النهي عن الضد الخاص فان استلزام الامر بعدم الامر
انظر من استلزم النهي عن الضد فان الشارع اذا امر بشئ قاما ان يامر بصدوره ايضا ولا على الاول يلزم
بالضدين وهو محال وعلى الثاني ثبت المطلوب وفيما ان استحالة الامر بالشئ مع الامر بصدوره انما يكون فيما كان
الامر مضيقا وانما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا استحالة كما يجتمع الامر المضيق والموسع ولا يلزم الاستحالة
فيه لان الموسع هو ما يجب اتيانه في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اى جزء منه مثل ولم يتعين عليه الاثباتان
في ان معين من انما هو هذا نحو اجتماع الامر والنهي في الشئ الواحد مع تعدد المحبة ثم اقول ان ما قال المصنف
لو ان النهي لعدم الامر بيان لغير الامر بالشئ يستلزم عدم الامر بصدور فعل الضد فكان اقرب فهو لا يجزى
لفعل بل يفتر لان استلزام الامر بعدم الامر بصدوره لا يوجب بطلان الضد ونهى عنه لان عدم الامر بالشئ
لا يوجب نهيه وبطلان فعله بل يوجب اباقة الشئ كما ينطبق به كل شئ لك مطلق حتى يسوق فيه منى ضل هذا يكون
فعل الضد عن الامر بالشئ مباحا لا منهينا عنه ولم يطلب هو النهي عن الضد كما لا يخفى فصل اختلفوا في ان
الا حرم المقيد بالوقت لو لم يات بالما موريه في ذلك الوقت فهل يجب اتيانه في الوقت الاخر بعد الاجزاء
المحتاج في اتيانه في الوقت الاخر الى امر جديد واليه اشار المصنف بقوله الشيخ ابو جعفر الطوسي والاكابر من
المحققين على ان الامر بالوقت بان امر الشارع بفعل وعين له الوقت سواء كان موسعا كصلوة الظهر
او مضيقا كصوم رمضان واحترز بالوقت ما ليس لك كصلوة الزلزلة فطلق وقتها العمر لا قضا لما لا
ذلك الامر الاول في وجوب قضاءه اى قضاء ذلك الواجب الموقت لو فات ذلك الواجب في الوقت
الذي عينه الشارع لعدم دلالة قول القائل صم يوم الخميس على صوم غيره اى غير يوم الخميس
بوجه من الوجوه فكيف يدل الامر بالواجب الموقت على اتيانه في غير ذلك الوقت لو ترك في ذلك الوقت
في الحاشية لم يقل على صوم يوم الجمعة كما قاله الحاجي وقرره العبدى لتلايه وانه لم يقل احدا بقضاء
بالشئ تخصيص قضاءه بوقت استحقاقه عليك ان ذكر الجملة في كلام الحاجي انما هو تيسير للدلالة ان الامر
بوجوب تخصيص قضاءه بوقت معين لو فات مثل ذلك مثله في كلام المصنفين فلا ورود للاعراض

على كلامه الا ان يقر ان ذكر الجملة بوجوب تخصيص القضا بوقت معين فتركه اول قتال واحتمال اختصاص
 بجهة الحسن به اي بذلك الوقت المأمور من اشرار هذا دليل ثان للمطلوب حاصله انه يحتمل ان يكون جهة
 حسن الفعل الواجب الموقت مختصا باتيان في الوقت الذي عين له الشارع ولا يبقى ذلك الحسن في اتيانه في غير الوقت
 الذي عينه الشارع بل يحتمل ان يكون الايتان في غير الوقت لمعين قبيحا محرما لا اختلاف الحسن والفتح باختلاف الاوقات
 فكيف يدل مجرد الامر بفعل على وجوب قضا به مثل ان امر السيد عبده يوم العيد بلبس الفاخر وقول المأخوذ
 سافر فلا يدل على لبسه وسفره في غير اليوم المأمور فيه ولم يلبس ولم يسافر فيه لا اختصاص جهة الحسن في
 ذلك اليوم في الحاشية هذا الدليل انما يثبت على قاعدة التحسين لعقل كما هو الحق انتهى لكن تحسنت على تحسنت
 الشرعي ايضا غير بعيد لا محال كون الحسن لشرعي مختصا باتيان الفعل في الوقت المعين قتال واخذ
 الشارع حمد الله على الدليلين محصله ان مراد العالمين بوجوب القضا وجبر الامر بالشئ انما لما علمنا بوجوب
 صحيح في وجوب القضا في مثل قوله نعم من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايامه اخر وقوله نعم من
 صلوته اوليها فليصلها اذا ذكرنا عرف لنا ذلك انتهى ان الامر بالموقت لو طلت في ذلك الوقت
 لم يفرغ ومتنا عنه ما لم تات مثله في الوقت الآخر وجعل لنا العلم ان الحسن لم يكن مختصا بالاول بل عام
 له والقضا والطلاقة الاولى لم يرتفع انتفى اقول هذا غريب منه لان اصل العدم ينفي هذا الاحتمال
 فخرج عنه ما اخرج الدليل وبقى الباقي على حاله والاضا ان هذا قياس وقد عرفت بطلانه من تدبرنا
 ايضا ثبوت القضا في شئ بقض غيره لا يستلزم ثبوت فيما لا دلالة له عليه مع اصل البرائة كما مر على ان الامر
 الشرعي قايستبع القضا كالصلوة اليومية وقد لا يستتبع كالحج والعيدين ولا دلالة للعام على الخاص
 بخصوصه فلو كان الامر كما بينه الشارع لوجب ان يحكم بقضا والجمعة والعيدين ايضا والى له باثباته ثم قال
 ذلك اشرار معترض على الدليل الاول المصنف وهو قوله لعدم دلالة صوم يوم الخميس على صوم غيره وعلى
 ما استدلل به العلامة على المطلوب بان الاوامر الشرعية قد يستتبع القضا كاليومية وقد لا يستتبع كالحج والعيدين
 ولا دلالة للعام على الخاص وبانه قال لعدة من ايام اخر وقال المني من نام عن صلوته اوليها فليصلها
 اذا ذكرها والتاسيس خير من التاكيد فقال اشرار وما استدلل به العلامة بعد ارتضائه به هذا الاستدلال
 اي بالاستدلال المصنف رحمه غير تام فان هذين الاستدلالتين انما ينتهيان عن تحية عليهم لادعاء دلالة
 النص الوارد في الاوامر على وجوب المثل دلالة لفظية اما لو قالوا يتضمن المطالبة بطلاقة المثل وتبريق

كلامه وشرار المصنف

الوارد في القضاء لهذا تضمن وبعدهم فراجع الذممة عن المطالبة الابا واوله مثل كما ذكرنا فظاهر انما لا توجه لها بهذا
القول انتهى هذا الغرض من اشارة لا تلك قد عرفت ان للنص الوارد في الاداء ليس له دلالة على وجوب
القضاء باحدى من الدلالات الثلاث والقياس باطل واصل لعدم الجوزة وايضا لو كان متعلقا
النص الوارد في القضاء يجب قضاء الواجب الموقت بدون امر واراد للقضاء بخصوصه لكان قضاء العينين
والمجته ايضا واجبا كما عرفت ألقا فتدبر والاستدلال على عدم اقتضاء الامر بالموقت وجوب القضاء
لوفيات بالاداء الى الاداء والتسوية بين الوفتين كما استدلل به الحاجي ضعيف حاصل الاستدلال
لو كان الاداء بالوقت موجبا لقضاء الواجب من غير حاجة الى امر جدي لكان معنى قول الشارع صوم يوم الخميس
صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة مثلا فيكون صوم الجمعة من المكلف ادوا مساويا لصوم يوم الخميس فلا يكون
الواجب بالموجوب في الوقت المعين باتيان في غير ذلك الوقت قضاء ابل يكون اداء مساويا لقطعة في الوقت
المعين ووجه ضعف ما قال العسدي بان الحكم ان يقول معنى قوله صوم يوم الخميس ان المكلف باصومه
في القاعة يوم الخميس واذا قامت خصوصيته يوم الخميس قبله استدراك الفاسد بان يصوم يوم الجمعة او غيره
فلا يكون القضاء اداء مساويا له قتل قالوا اي الذي يهون الى ان الامر بالموقت يوجب القضاء بدون
حاجة الى امر جدي آخر امرنا الصيغة المجهول بالصوم المطلق من غير تقييد فيه بالوقت وغيره وتخصيص
وامرنا ايضا تخصيص الصوم في الوقت المعين ولفوات الثاني اي تخصيص بالوقت المعين لا يفوت الا
اي الامر بالصوم حاصلنا اذا امرنا بالصوم فقد امرنا بشيئين الاول الصوم والثاني القاعة في وقت معين
فما لم يقع في الوقت الاول بسبب لا يفوت الامر بالصوم في وقت الثاني لا يستلزم فوت الاول وهذا ظاهر
فحجب الامر بالصوم في الوقت المعين يدل على وجوب قضاء لفوات والبقاء للوقت المعين للصلاة
كما جل الدين فلما ان الدين لا يسقط لفوات وقت الميعاد ونجيب قضاءه في غير ذلك الوقت كذا الصوم
ايضا لا يفوت لفوت وقت المعين فعلى هذا الحاجة في وجوب القضاء الى امر آخر وقالوا ايضا لو كان وجوب القضاء
محتاجا الى امر جدي لم ينطبق القضاء قضاء ابل يصير ادرا لان الامر بالشئ بعد الوقت الاول يستلزم كون ذلك
الشئ مسويا في ذلك الوقت فيصير اداء او اليه اشارة بقوله ويلزم ادائه اي اداء القضاء وقتا في وجوب
عن اولهم الثلاثة مسطورة اما عن الاول فنقول العبد في الامر خارجا ممنوع حاصله ان قول الشارع
صوم يوم الخميس مثلا وان كان يستفاد منه التقيد ويقوم منه الصوم والبقاء في يوم الخميس لكن وجوده في الخارج

على حدة مما بل الموجود فيه مصداقهما وهنئي واحكاما ان زيدا مثله هو الحيوان والناطق ولا تعد وفيه في
 الخارج بان يوجد الحيوان اولاً ثم ينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منها ماهية الانسان ثم ينضم اليه شخص
 مخصوص فيحصل زيد بل الموجود في الخارج هو زيد يصدق عليه المطلق مع القيد وبكذلك مطلوب من الامر هو
 الواحد الذي هو مصداق للمفهومين فاذا فات احدهما لم يبق الآخر حتى يبقى المطالبة وعلى تقدير تسليم وجود
 المتعدد في الخارج يمكن ان يقيم ان مطلوب الشارع بالذات من قوله صم يوم الخميس هو المركب من هذين
 المتعبدين واما احدهما فهو مطلوب بالعرض فبانقضاء احدهما ينقضي ما هو المقصود بالذات فلا يبقى المطالبة
 اقول جميع ذلك من التبعيقات العقلية وبناء الكلام في مثل هذه المقامات على العرف ولا ريب
 ان العرف لا يفصل بين الامر بالشي في الوقت لمحين لتعدد بل يفهمون من قوله صم يوم الخميس هو الصوم
 المخصوص من دون خطريه بالهم وجوب قضاء الوقات واما الجواب عن الدليل الثاني فما اشار اليه بقوله واشتغل
 الذممة في الدين في ايام الاجل وغيره فارقاً بينه وبين الصوم والحاصل ان المديون لا يبرؤ ذمته في
 القضاء ايام اجله بل هو مشغول الذممة بعد القضاء الاجل ايضا بالاجماع بخلاف الصوم فان التكليف مشغول
 الذممة بعد القضاء ووقت المعين ثم او هو اول البحث والاضايجوز اداء الدين قبل اجله لمعين ولا يجوز فعل المماثلة
 قبل وقته المقدرة شرعاً كالصلوة مثلاً فقياس الدين على الصوم قياس مع الفارق على ان القياس من صله
 باطل فلا يمتشي الدليل ولما الجواب عن الدليل الثالث فقوله واستدراك الفات ما منع عن حيوية القضاء
 اداء اقلان في الاداء لا يكون استدراكا لما فات اولادها استدراكا لما فات اولادها لا يكون اداء فحصل
 اختلاف في ان المطلوب من الامر بل هو فعل جزئي او كلي قيل المطلوب بالامر فعل جزئي مطابق
 للماهية الكلية الصادقة عليه لا المطلوب بالامر هي اى الماهية الكلية لاستحالتها اى استحالة الماهية
 الكلية خارجاً اى وجودها في الخارج والشارع لا يطلب ما هو محتمل الوجود في الخارج لازوم التكليف المحال
 وقيل ليس المطلوب بالامر الفعل الجزئي بل المطلوب منه هي اى الماهية الكلية لتقسيد لا اى تقسيد
 الجزئي والمطلوب من الامر مطلق خال عن التقيد والحاصل ان الجزئي مقيد بالامر والى طلب الماهية
 مطلقاً فكيف يدل عليها مع القيد منشأ المتراجح بين الفريقين الاختلاف في وجودها اى وجود
 الماهية الكلية لا بشرط شيء فمن قال بوجودها قال بكونها مطلوبة بالامر ومن لم يقل به قال بعدم كونها مطلوبة
 بالامر لازوم تكليف المحال واعلم ان الماهية قد توخذ بشرط ان يكون مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوجود

وكما لم يقدر بهذا الشخص فمما لا يصدق على المتعدد ومثل هذه الماهية تسمى بشرط شيء ولا ريب في وجوده في الاعيان وقد
 توخذ الماهية بشرط تجردها عن جميع العوارض وتسمى الماهية المجردة بشرط لا شيء ولا وجود لها في الاعيان وقد توخذ الماهية
 من حيث هي بشرط ان تكون مجردة عن العوارض او مقارنة لها بل يجوز ان يقارن معها العوارض وان لا
 وهي اكل الطبعي وتسمى الماهية لا بشرط شيء كالانسان من حيث ان تعرضه الكلية في العقل وقد اختلف في وجودها
 فذهب جمهور الحكماء الى وجودها في الخارج في ضمن افرادها وبعض المتأخرين الى ان لا وجود لها في الخارج بل الموجود
 فيه هو الافراد لمصنف اختار الثاني وفاقا للعلامة التقا زاني وعظه من المحققين حيث قال والحق وجودها
 في وجود الماهية بوجود افرادها وذلك لانه لو وجدت في الخارج في ضمن الافراد كما عليه جمهور الحكماء لم يكن
 الشيء الواحد متصفا بالصفات المتضادة وكونه موجودا في الالكنة المتعددة فلا بد ان يكون معنى وجودها في
 الخارج هو وجود افرادها ولا يخفى عليك ان الصفات اشياء الواحدة بالصفات المتضادة وكذا وجوده في الالكنة
 المتعددة انما لا يتصور لو كان ذلك شيئا واحدا بالشخص وانما اذا كان واحدا بالنوع فلا استحالة او الطبيعة الاشياء
 مثلا موجودة في الخارج معروفة للشخصات الكثيرة فكذا افرادها موجودة في الخارج وهي مشتركة موجودة
 في جميعها دون الشخص باعتبار ان كل فرد متصف بصفة خاصة وحاصلة في مكان معين ولا استحالة في ذلك
 لما نقله الشارح للتجريد عن بعض المحققين وتحقيق المقام تقيض البسط في الكلام وكيفما متى كان وجودها كما
 بوجود الافراد فطلب بالامر بها نعم لو لم يكن لها وجود في الخارج بوجه لا يمكن طلبها لزوم التكليف بالمال
 ومطلقها اي مطلق الماهية لا ينافي مقتضىها اي مقتضى الماهية بل يشمله اي شمل المقيده الماهية
 حاصلة دفع دخل مقدر تقريره انه لو كان المطلوب من الامر مطلق الماهية فكيف يحصل الامتنان الفحل
 يجري من خبرياتها لانه مناف لمطلق الماهية وحاصل الجواب ان تجري الذي اتي به المكلف هو مطلق الماهية مع
 القيد ولا منافاة بين المطلق والمقيد لان المطلق دخل في المقيده وهو من افراد المطلق وعلى هذا يلزم ان
 الامور بالذات هو مطلق الماهية لا خبريات بل هي مأمور بها بالعرض واسباب الايمان المأمورية فليعلم
 يلزم ان لا يكون اصوله الجزئية مأمور بها بالذات قائل والقول بان منشا النزاع بين الطرفين
 عدم التفرقة بينها اي بين الماهية بشرط الاشياء بلا شرط شيء بعينه كل البعد لا يليق بنسبة
 احاد الطلبة فضلا عن الفضلاء قيل فيه تعريض هل التقا زاني حيث زعم ذلك قائل فصل انتهى
 هو طلب ترك الفحل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ودخل فيه لفظ التحريم ايضا على ما هو المتبادر

من هذه المادة في العرف واما مثل الكف عن الزنا فهو داخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات
 وانه فعل من الافعال نهى من حيث الملاحظة فعل آخر هو الزنا وحال من احواله كذا قيل ثم ان اعتبار
 القول في تعريف النهي ايضا باعتبار الاغلب كما مر معنا في الامر والام يقين نهى الاخرين بالاشارة نحو
 واخلاف النهي وهو خلاف العرف وقدر مفصلا في الامر تذكر ثم انهم اختلفوا في ان النهي هل هو تحریم
 او الكراهية او مشترك بينهما لفظا اي معنى وقيل بالوقوف على حذره ما قيل في الامر والحق انه للتحریم حقيقة و
 مجاز في غيره للتباعد وهو دليل الحقيقة ولزم العبد على الفعل بعد قول السيد له لا تفعل
 والزم دليل الحرمة والفحوى قوله نعم وما نهيكم عنه فانتهوا قد امر الله سبحانه بالانتهاء عما نهى
 عنه الرسول والامر للموجب كما مر فيكون الانتهاء واجبا وهو المعنى بالتحریم ولما كان يتوهم ان الآية تدل على
 وجوب الانتهاء عن مناهي الرسول خاصة والمطلوب اعلم قال الفحوى قوله نعم لان تحریم ما نهى عنه الرسول
 يدل بالفحوى على تحریم ما نهى الله عنه مع ان مثل ذلك الاحتمال والتفرقة بين نهى الله والرسول لا يخلو
 عن بعد ثم ان الآية تدل على ان لفظ النهي ايضا للتحریم كما ان صيغة لا تفعل له بناء على صدق النهي على
 كل صيغة لا تفعل كما مر في الامر ومهنا بحث لطلب من القوانين وحصل المطلوب به اي بالنهاية كلف لنفسه
 ومنعهما عن النهي عنه او المطلوب به عدم الفعل المنهي عنه قوله لان والاكثر من على الاول والبناء
 على الثاني وحكي انه قول جماعة كثيرة حتى للعلامة في الكتابين التهذيب والنهاية ففيه اذ اختار
 الاول وفي الثاني الثاني وهو الاقرب لحصول الامثال عرفا بغير ترك العبد عما نهاه مولاه عنه من غير
 ملاحظة انه كلف نفسه عنه ام لا بل ذلك لا يخطر ببال احد فكيف يكون مطلوبا بالنهي وسبحي التفصيل في نظر
 منشأ فلاول اي حجة القائل بالاولى ان تسمية القدرة في القول الثاني وهو عدم الفعل حاصل
 ان النهي تكليف والتكليف انما يتعلق بما هو مقدور للكف لاستحالة التكليف بالحلل وعدم الفعل اذ لا يخلو
 ان يكون اثر القدرة الحادثة للكف او هو حاصل قبلها وتحصيلها ثانيا تحصيل الحاصل وهو محتمل
 ان المطلوب بالنهي هو الكف لا عدم الفعل والثاني اي دليل القول الثاني اعملية الغفلة عن الاول اي
 الكف حين النهي والحاصل ان تذكر النهي عنه لا يخطر بباله كلف النفس عنه كما ان السارق متغلا ترك
 السرقة ولا يخطر بباله مدة عمره كلف نفسه عنها وبالحكمة النسيئة عن الكف حاصل غالبا فلا يكون مطلوبا
 بالنهي وبهذا القول الاخير ظهر لما عرفت من عدم خلو الكف بالبال ولان الكف لو كان مطلوبا

فلا يصدق الاشتغال على مجرد الترك ولا يحسن المدرج عليه معان العرف على خلاف ذلك قيل عليه لو كان مطلوباً
 عدم الفعل لزعم ان لا يكون الكلف شيئاً عليه لان ما لم يقرب عدم الفعل بكلف النفس لا ثياب عليه ان من المعلوم ان من لم يشرب الخمر
 عمره و هو لا يعلم بتركه فهو غير متشاغل على تركه حتى يعلم الحرمة وكيف نفسه عنه امتثالاً للنهي واجابة صاحب القوانين اولاً بانه معارض
 بالكلف بقصد التبرأ وفيه ان الربا مطلقاً ثم قد يكون الكلف المقتضى بطلبه باثماً بيان هذا الكلام على ظاهر حال المسلم فاذا
 ترك الحكم عليه بالثواب وفيه ان المفروض من فعله انه لا يعلم الخمر ولا يشرب فحين الحكم عليه بالثواب وثالثاً انما لا ندعي
 بل ندعي امكان حصول الاشتغال بمجرد ترك الفعل فان الثواب يوقف على الاشتغال سواء كان محتاجاً في الترك الى الكلف
 او قبل حصوله بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطيد النفس على الاشتغال والاعتناء عن كل ما منى عنه
 ان لم يكن قادراً على الفعل بل وغير مستشعر الضمان في عليك مبنى هذا الجواب ان ترك الفعل يحصل الاشتغال بالثواب
 عليه ما كان موجوداً لانا ما موردين بالحل بالظاهر وبما يفهم من العرف ولا شك في ان من ترك الفعل بمجرد النهي عنه
 فانه لا يترتب اشتغال والعرف ايضا يحكم بامتناله فليس لنا التعدي الى غيره والقول بان المراد به الكلف مع عدم فطره
 بالبال حين الترك فتمت حصول الاشتغال يحصل الثواب انما لا يتناول وتأثير المقدرة في الاستمرار كما مر في الخبر
 الحكم وبه الجواب عن دليل القائل بالكلف حاصله ان اثر القدرة ليس بعدم الفعل حتى يعلم ان العدم لا يكون اثر القدرة
 اتحاداً بل اثرها بالاعتناء على عدم الفعل بمعنى ان القدرة تبقى ذلك العدم مستمراً ولا يرفعه ما يجاد الفعل **فصل**
 الثاني في الامور عند الاكثر كما نسب اليهم العلامة في النهاية والامور بالعدم ايمان المأمورية وانما هو مقتضى
 ذلك المقتضى المصنف بالبحث عنه وذهب السيد المرتضى واتباعه كالنفس في الحصول الى المصنوع في طلبها
 الى ان النهي كالامور اي كما ان الامر لا يدل على التكرار والافور ولا على مقابلهما كذلك النهي ايضا لا يدل عليه
 للعلامة المحلى قولان في التبريد والنهاية في الاول انه لا قدر مشترك بينهما وبين المرة كانه في الثاني
 انه لا يرد الامور واختاره المصنف وقا لا يشخص صاحب المعالم خلافاً لصاحب القوانين واستدل المصنف على ما
 اختاره بقوله لنا على ان النهي للبداهة استلزال السلف به اي بالنهي على دوامه من غير تغير فيكون عاماً
 منهم وهو محجة في رد لولات الالفاظ ايضا يتبادر الى ذهنهم عرفاً كما اذا نهى السيد عمه عن فعل فتركه مدة ثم فعله بعد
 يرد في العرف عاصياً مخالفاً للسيد ولو اعتذر بان السيد قد نهى عن الفعل بمدة كذا والنقض زائد عنها لم يقبل
 العقلاء ويندونه وما قيل يمنع تبادر الدوام فهو ممنوع كما لا يخفى واستدل صاحب القوانين على ان النهي لا
 للتكرار كما هو مختاره بان الاوامر والنواهي وغيرها مأخوذة من المصادر الخالية عن اللزوم والتشوين وهو مقتضى

في الماهية لا بشرط شئ ولا يزياد الماهية على المادة الا الطلب حتى التحريم او الايجاب والاصل عدم شئ آخر
فنسب يعمية فعليه البيان انتهى وفيه محصل الدليل ان المصداق حقيقة في الماهية لا بشرط شئ فالنهي يدل
على طلب ترك تلك الماهية مطلقا والمطلق ينصرف الى الفرد الكامل وفرده الكامل هو الترك مطلقا على
الدوام فعلى هذا الوكيل انه للدوام فليس بجديد قائل ويستدل على كون النفي للدوام بالمنع من اوجبه
الماضي في الوجود ما صله ان النفي يقتضي المنع من احوال ما بهية الفعل المنفي عنه في الوجود فيجب تركه
او لو اتى به مرة فقد دخل ما بهية الفعل في الوجود فيخالف مقتضى النفي ورد المصنف هذا الاستدلال بقوله
ان شئ استدلال بمنع احوال ما بهية في الوجود والمنع وانما بحيث لا يوجد الفعل المنفي عنه اذ مقتضى مقتضى على
المطلوب لان الدعوى ايضا هي ان النفي يقتضي منع احوال الماهية في الوجود ومنع احوالها والدليل عين الدعوى الا
اي ان لم يعين لم يستدل بالمنع المذكور بالمنع وانما بل المراد المنع في بعض الاحيان دون بعض لم ينفعه اي لم ينفع
ذلك المراد لم يستدل لانه بعد اثبات المنع الدائم قالوا اي الذين يسمون الى ان النفي مشترك بين الدوام
بان النفي ورد لهما اي للدوام والتوقيت اما الاول كقوله ثم وكما تقرروا الزنا والفواحش فهو للدوام
قطعا واما التوقيت فنحو نهي الطبيب للمريض عن اكل اللحم مثلا فيجوز النفي يدل على عدم اكل اللحم حين المرض لا
فيستدل النفي بين الدوام والتوقيت والاضايقه الشئ بالدوام تارة نحو لا تزني وانما يقتضي
اي يقتضي الدوام تارة نحو لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بلا تكموا راي لا يلزم بقيد الدوام في نفي كراهة
للدوام للزم في التقييد بذكره لا يقتضي ايضا في التقييد بقبض الدوام فلو كان للدوام لكان مقتضى التقييد
الدوام تناقضا ثبت انه لا قدر المشترك قلنا في الجواب عن استدلالهم قرينة التوقيت في نفي الطبيب عن اكل
اللحم قائمة والنزاع في ان نفي مجردا عن القرائن يدل على الدوام ويصرح بما علمه ضمنا شائع في الجواب عن قولهم
ان نفي قد يقيد بالدوام وقد يقيد بالتوقيت حاصله ان نفي يدل على الدوام ضمنا فالنفي بعده بالدوام انما
يصرح بما علم ضمنا وشئ ذلك لا يبعد من التكرار بل شائع في الكلام ولم ينعرض عن الجواب بحكاية نهض
لا شعار الجواب الاول الى جوابه ايضا لان مقتضى بقبض الدوام قرينة على ان النفي في المقام على سبيل المجاز لا
معناه المتبادر فصل اختلفوا في دلالة النفي على خفاء المنفي عنه على احوال منها دلالة على خفاء المنع عنه
مطلقا سواء كان في العبادات او في المعاملات ومنها عدم الدلالة مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر اعمامه والاول
عن بعضهم وهو مذنب جمهور الشافعية والحنابلة ومنها دلالة على الخفاء في العبادات دون المعاملات مطلقا

فخر الدين بن كثر صاحب خلاصة العادة ومنها دلالة عليه في ما شرع الله من العبادات
 الدلالة على الفساد في العبادات شرع الله قد ينسب بعض الأصحاب إلى الكثر ثم تاسار المصنف إلى ما اختار من قبوله
 انتهى في العبادة لاني المعاملات والعبادة عبارة هنا عما احتاج صحتها إلى نية التقرب والمعاملة ما قابل ذلك مع أو
 انتهى غير ما أي حين العبادة ونفسها مع قطع النظر عن الأفراد والحواض والاصناف كالزمان والمكان وغير ذلك
 مثلاً انتهى عن عبادة الشمس والقمر والنجوم ونحوه أو غيرها أي خيرة العبادة كالنهي عن قرينة الغرائم في الصلوة أو غيرها
 أي شرط العبادة كالنهي عن الطهارة بالمدار المخصوص فان الطهارة شرط للصلوة فالنهي عن جميع ذلك يدل
 على فسادها أي فساد العبادة في الحاشية هذه الدلالة شرعية لا تنويه وعليه السبيل كشفه أي انتهى عن قبح المأني
 به والحاصل أن الشيء لا يفتقر إلى ما يفتقر لان النأي حكيم وهو لا يفتقر إلا عن الفساد والمنكر ولو كان
 ذلك حسناً لما شئ عنه وإذا كان المأني بغيره غير المأمور به البتة واللا يلزم كون الشيء الواجب مأموراً به
 تعامل وإذا كان غير المأمور به فلا امتثال لفعلة ولا امتناع أي انتهى مع تساوي الحكمتين أي حكمته الامر
 هذا دليل ثان على المطلوب حاصله ان في الامر بالعبادة لا بد ان يكون فيه حكمه مصلحة لبطان العبد في شأن الحكيم
 ولذلك في النهي عنها ايضا حكمه مصلحة فلم يرد على النهي عن الفساد وان كان حكمه الامر والنهي متساوية فالتساوي الحكمتان
 يمتنع الشيء المستلزم العبد والعبد والترجيح لا يخرج وهو في شأن الحكيم حال فلا بد من وجود المصلحة في النهي غير مصلحة الامر
 وليس الا الفساد او موجهية حكمته أي حكمته النهي يعني اما ان يكون حكمه الامر راجحة وحكمة النهي موجهة فالتساوي
 انتهى متمسكاً للزوم ترجيح الموجه لا يفتقر به مصلحة الصحة الراجحة وامتناع الصحة أي صحة العبادة مع سبحانه أي حجة
 حكمته أي اذن الظاهر انه لو كان حكمته النهي راجحة فصحة العبادة تكون متمنعة والشيخ ابو جعفر الطوسي رحمه الله
 العبادة لا يغيرها في الفساد فانه قال كما ان النهي يدل على الفساد في العبادة كذلك يدل عليه في غيرها
 انما من المعاملات والالتفات والليل المذكور الدال على فساد النهي عنهم مع حاصله أي على تقدير قائلته
 جميع مقدراته جارية أي في غير العبادة ايضا والمباحث في التسوية بين العبادة وغيرها مستطرفة
 قوى لكثرة الوجوه المضعفة لقول المعجم والمخصص كما قيل ويحتمل ان يراد بالمباحث المباحث في أصل المسئلة وهي
 دلالة النهي على الفساد مطلقاً كما قيل ايضا والوضيعة ومحمد بن الحسن الشيباني من ثمانية ستة قال ان النهي يدل على
 صحة النهي عنه لا على فساد مبعثه انه لو كان النهي عنه امر شرعياً فالنهي عنه لا يكون موجبا لفتح ذلك الامر ففسده
 بل يوجب قبح امر لازم او مفارق له والآي التي لم يدل النهي على صحة النهي عنه لا تمنع أي لكان النهي عنه مباحثاً

فلا يتصور له وجود شرعي فلا يمنع بالنعى عنه لان المنع انما يتعلق بالمقدور وما هو غير مقدور لا يصلح للمجوزية فلا فائدة في
 النعي عنها فيكون عتبا توضيح الدليل ان النهي عن الصلوة في الدار المخصوصة مثلا يقتضي ان القاع الصلوة فيها يمكن
 عن المكلف ولو اتى بها فيها كان صلوة فلو دل النعي على ابطاله ولم يدل على صحة لا تمنع صدور صلوة عن
 المكلف في تلك الدار ولو اتى بها فيها لا تكون صلوة فتح لا فائدة في النعي عنه لانه بمنزلة منعك لا معنى بقولك لا تقرب
 لارب في قمه وكان اي النهي عنه كالصوم مثلا في قوله لا تقصم في العيدين غير الامر الشرعي لان الامر الشرعي هو الصحيح لا القاصد
 والحاصل انه لو لم يدل النهي على صحة المنع عنه لم يكن نهى الشارع شرعا لان النهي شرعي هو ما يكون صحيحا في نظر الشارع وليس كذلك
 فلما لم يكن النهي شرعا كان نهى الشارع عن صوم العيدين نهيا لغويا اي نهى عن مطلق الامساك كما هو معنى الصوم لغة لا النهي
 عن الصوم شرعا اي الامساك لمخصوص مع انه في ذلك باطل اجماعا فثبت المظهر الى هذا اشار بقوله لا امساك في العيدين
 اي يراو بالنهي عن الصوم في العيدين الامساك كما هو معنى اللغوي للصوم لا الصوم الشرعي اي لا يراو بالنهي عن الصوم
 في العيدين الصوم المعبر في اشرع انه ليس بصحيح في نظر الشارع وهو باطل كما عرفت او المراد بالنهي النهي المعبر
 الشرعي قلنا في الجواب اما عن الاول فهو امتناع اي النهي بهذا المنع لا بغيره حاصلة انما اجماعا ممنوع صدور المنع عنه بالصوم
 مثلا بهذا المنع الصادر بقول الشارع لا تقصم يوم العيد وذلك ليس محال انما الحال اذا كان الصوم بمنع سابق على هذا
 المنع ثم منعه الشارع ايضا بمنع آخر كما يقع ان تحصيل الحاصل محال اذا كان حاصلا بغيره هذا التحصيل الذي تحصله منه واما
 اذا كان حاصلا بهذا التحصيل الذي تحصله منه فهو ليس محال كما هو مقرر في محله واما الجواب عن الثاني فهو قوله شرعي فانه
 الصورة السنية حاصلة انما لا نعم ان شرعي ما هو المعبر في نظر الشارع بل الشرعي هو الصورة التي عينها الشارع سواء كان
 قاسدا او صحيحا مثلا الصلوة هي الاركان لمخصوصة المعينة من الشارع ففي اي مكان يصح ترك تلك الاركان بسببها
 صلوة سواء كانت صحيحة او فاسدة فيكون نهى عنها نهيا شرعيا يدل على فساد نهى عنه قائل مع انقص
 الخائض فان قوله على الصلوة ايام اقرئك يدل على ان الصلوة التي امرت بتركها هي الصلوة الشرعية
 لان اللغوية لا يامر بتركها وهو ظاهر من ان الصلوة المأمور بتركها غير معتبرة في نظر الشارع وفاسدة وفعلت في
 حالة الخيض بالاتفاق فلو كان النهي يدل على صحة يلزم صحة تلك الصلوة وهو خلاف الاتفاق وعلم بهذا ايضا ان
 الشرعي ليس هو المعبر في نظر الشارع بل هو ذو الصورة المعينة في اشرع فاسدة او صحيحة والام نهى الشارع عن صلوة
 الخائض لانها غير معتبرة في نظره ومنع الملاحية هي ما في بطون الاممات من الاجتهاد فان النهي عن سبها متحقق ولو ثبت
 لم يصح البصير فلو دل النهي على صحة يلزم صحة ما اتفق على عدم صحته او خلف الدليل عن المدلول وهذا ايضا

على ان يشرع بهذه الصورة المعينة صحيحا كان او فاسدا لانه لو فاسد في نظر المشرع واللام ينفي عن معناه المطلب الثاني
من المنهج الثالث في مبحث العام والخاص وبما ايضا من شركات اللفظ في السنة وبدء بالعام كونه صلا والخاص فروع في اللفظ
ابو الحسن البصري العام هو اللفظ في اشارة الى ان يعبر عن صفات الالفاظ كما هو واحد الاقوال وقد توصف بالمعاني الصائفة
كما يقع علم الحديث انصب المستغرق لما يصلح له ضمير الفاعل المراجع الى اللفظ لوالى الموصول فخصيص اللفظ كما وقع عن الشارع الصالح بال
مخصص كما استعرف والمراد بالاستغراق معناه الغوى هو ان يعمم الجميع بالصلح له اللفظ بحيث لا يخرج عنه شئ فيقول المستغرق يخرج
العام والمخصص ليس فيه استغراق وتقول لما يصلح له شرح النكرة الواقعة في الاثبات سواء كانت مفردة او ثنية او جمعا كرجلين ورجل
فان الرجل وان كان صاحبا لكل واحد واحد من الرجال الا انه ليس مستغرق لما يصلح له بل ذلك لا يصلح على سبيل البدئية ليقض
هذا التعريف فكيف يمكن جمعا بالمسلمين والرجال ونحوهما من مجموع المعرفة باللام الشاملة لكل واحد واحد من اربابهم
وهو لفظه تاني قوله لما يصلح الخبريات اي خبريات مفهوم اللفظ العام فيكون حاصل التعريف ان العام هو اللفظ المصنوع
والشامل لجميع الخبريات التي يصلح ذلك اللفظ لتلك الخبريات فعلى هذا يخرج عن المحجج المحلى باللام كالمسلمين والرجال فان عموم
تبدأ الجميع باعتبار شموله لكل واحد واحد كما هو الحق لا باعتبار شموله لكل جمع والظاهر ان كل واحد واحد ليس من خبريات
مفهوم الجميع بل هي من اجزائه فيكون عموم الجميع محلي باللام باعتبار شموله لا بجزائه لا باعتبار شموله خبريات يخرج عن الحد ولقضى
الى ايضا بالنعكس بالرجل ولا رجل ونحوهما من المفرد مستغرق ان اريد بالموصول الاجزاء اي اجزاء مفهوم اللفظ
العام لا خبريات فيكون معنى الحد العام هو اللفظ الشامل لجميع الاجزاء التي يصلح اللفظ لتلك الاجزاء فعلى هذا يخرج
عن التعريف النكرة المعرفة باللام والواقعة في سياق اللفظ فان عمومها باعتبار شمولها لكل واحد واحد من اجزاء الرجل لا رجل
لا باعتبار شمولها لاجزاء الرجل من الرجل واليد وغيرها فلا يمكن اراؤه خبريات من لفظ الموصول ولا الاجزاء بحسب صانعيه
ان يراد بالموصول الاعم الشامل لاجزاء والخبريات كليهما فيكون حاصل التعريف على ما في الحاشية هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح
ان يكون وخطا تحتها ومنه جارية من الخبريات والاجزاء هذا ان نعت ضمير يصلح الى الموصول وان رجعت الى اللفظ فالتعريف هكذا
اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح ان يكون اللفظ متضمنا ومثلا عليه من الخبريات والاجزاء وبعبارة اخرى هو اللفظ المستغرق لجميع
ما يصلح ان يكون مقاولا على الاول لجميع ما يصلح ان يكون مقيد على الثاني وان تقضى الى الصاطرة اي تنحصر بين
على صيغة التثنية وزيدان على صيغة الجمع فان كل واحد من الصيغتين مستغرق لجميع اجزاء مفهومه مع انه ليس لعموم كل لفظ
زيد عمر او فان الفعل المتعدي الى المفعول واحد ومفعولين فعامة الودكر مع جميع ما يقتضيه من الفاعل والمفعول ايصدق عليه
انه مستغرق لجميع ما يصلح له من الاجزاء وليس لعامة وعشرة لان كل نكرة من اسماء العدد ايصدق عليها انه مستغرق لجميع ما يصلح له

من الاجزاء وليس عام وقد يسيء و ليس التعريف عن الضا و مسطور بجلات اي بوجه بعينه عن اللفظ منها على ما في الخواص و
 ذكره التفات الى في كسبه ان المراد بالمصطلح الجزئيات ولا يرد بالمجموع المعروفة باللام لان المصطلح فيها باعتبار مجموعها لا باعتبار
 مجموعها لكل واحد و كما قلتم حتى يرد انقص و شمول الجميع لكل واحد و احد منها هو بواسطة الجميع فجو اكرم العلماء بعينه او لا امر الا كرا
 لكل جماعة من العلماء و شمول الامر لعالم عالمها هو باعتبار ان كل واحد مع الاثنين جميع و فيه او لا انه خلاف ما عليه المحققون من
 ان عموم الجميع باعتبار شموله لكل فرد و هو بهذا قالوا انه كالمفرد في افادة عموم و انما ان اهل اللسان يريدون من قول القائل
 لا احب الظالمين عدم محبة احدين بل الظلم ابتداء من دون خطه الجميع بالعموم و انما ان اعتبار العموم في كل جمع يودي الى التكرار
 كما نص عليه المحقق الشريف في حاشي السطول و منها ما نقل عن محشي الشيرازي قد استمر ان اللام يطل معنى الجمعية في علمه و لا
 بثل الرجال و المسلمين و لا يصدق عليها انما مستغرقان بجميع جزئيات مفهومها بعد دخول اللام و فيه ان الاضافة لا تطل معنى
 الجمعية فالنقص بالجميع اضافة كطما و البذر باق كذا قيل و منها المراد بجزئيات المصطلح جزئيات نفس في تلك اللفظ حقيقة كطما
 و المسلمين و حكما كالمسا و كونه بمنزلة الجميع للفظا يرد في المرافة و فيه ان النقص باسم الجميع كالقوم باق لان عمومته ليس لا باعتبار الاجزاء
 لا باعتبار جزئيات مفهوم اللفظ و ايضا ليس له مفرد حتى بقا المراد بجزئيات نفس في تلك اللفظ حقيقة او حكما و زوا و الفخر في
 الحصول و البضاعة في المنهج قيد بوضع واحد في التعريف لئلا يتحمل الحد طر و اما المشترك فان اللفظ المشترك بين معنيين كالقمر
 فصاعدا كالعين قد يكون مستغرقا بجميع معانيه عند من يجوز استعمال المشترك في جميع معانيه لكن هذا الاستغراق ليس بوضع واحد
 فبقية وضع واحد خرج مشترك عن تعريف العام و كذا اللفظ الاسر عند من يجوز استعمال اللفظ في حقيقة و المجاز اذا استعمل
 في الحيوان المفترس من الرجل الشجاع يصدق عليه انه مستغرق لجميع ما يصلح له لكنه خرج ببقية وضع واحد و ليس ذلك بالوضع
 الواحد و قد يقال كما ان بقاء بوضع واحد لا يتحمل التعريف طر و كذلك بذكر ان البقاء لا يتحمل التعريف عكسا ايضا فان
 الاستعمال في جميع افراد معنى واحد من معانيه كاستعمال العين في جميع افراد العين النابتة يكون عاما مع انه لا يصدق
 انه مستغرق لجميع ما يصلح له لان اللفظ العين معان اخرى سوى النابتة و هو الشمس و الذهب و الركبة و غير ما يصلح لفظ العين
 لها فيخرج على هذا التقدير عن العام مع كونه عاما فبقية وضع واحد او كل العين في التعريف لا نه مستغرق لجميع
 له بوضع واحد اذا استعمل في افراد النابتة مثلا و صلاحية استعماله لمعان اخرى بوضع آخر لا يند اللفظ و يعرف القرائن و اما
 بانه اللفظ الواحد للدلال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فبقوله الواحد خرج الكل و سائر المركبات التي تدل على المعاني
 المفردة كما لا يشر او بعيدا و غيرهما و بقوله من جهة واحدة خرج المشترك كلفظ العين فانه و ان كان يدل على المعاني المتعددة
 لكن تلك الدلالة ليست من جهة واحدة بل من جهة اوضاع متعددة و بقوله شيئين خرج نحو زيد و رجل مما يدل على شيئين

وانما قال فصاعداً لئلا يخل العام استغرق لجميع ما يصلح له لان قوله شيئين تبادر منه ان لا يكون فوق اثنين ونقص تعريف لغز
 عكسا بالموصول نحو الذي يأتي في قوله نعم فالموصول مع صلته عام واذا جاز الصلة لا يتم الكلام مع انه لا يصدق عليه انه لفظ
 الواحد والا فلفظ الي عكسا بلفظ استحتمل وكذا بلفظ المعلوم فاذا اراد بها جميع المستحتملات والمعدومات يكون
 عامين مع انها لا يلائم على شيئين فصاعداً لان استحتمل المعلوم لا يسمي شيئا اذ الشئية ليساوق الوجود فلا يدخل في العام مع
 كونه فيه ونقص الحيز ايضا طرأ اي متعابا لثني فانه يدل على شيئين مع انه ليس لجام وجميع المحرور عن اللام والاضافة
 فانه يدل على شيئين فصاعداً مع عدم كونه عاما اذ العام هو جميع المحلى باللام والاضافة وقد يصلح هذا التعريف عن الفساد
 بتلك الحقائق كما يقع لنقص بالموصول بانه وحده عام الا انه مبهم واصله لرفع ابهامه فقط واجاب البعض عن هذا التعريف
 بان المراد باللفظ الواحد ان لا يتغير ولا يتعدد اللفظ بتعدد المعاني كالرجل في قاي فرد يراد منه سواء اراد به زيد او عمرو او بكر
 او غيرهم فلفظ الرجل لا يتغير بل يبقى على حاله وهذا القبيل لفظ الموصول مع صلته ايضا فان قولنا الذي يأتي في قوله نعم لا تحيز
 سواء اراد به زيد او بكر او غيرهما ما يصدق عليه لا يتان بخلاف الرجل فانها تعد وتتغير بتعدد المعاني وتغير بما تحضر زيد او
 وزيد قائم ويقف في الجواب عن لفظ استحتمل المعلوم بانه شئ لئلا يمكن شيئا عند المتكلمين او هو عدهم بالساوق الوجود
 واما الجواب عن النقض بالثني فهو ان الثني لا يدل على شيئين فصاعداً وفي كل من هذه الاجوبة بحث تركناه لعدم طائل تحتها
 في القام مع انه لفظ الى اطالة الكلام ونحن لجدد الاختصار وقال الحاجي في تعريف العام ما دل على سميات باعتبار امر مشترك
 بانه اسميات فيه اي في هذا الامر مطلقا اي مشتركا فيها في مطلقا غير مفيدة بخصوصية ضربة اي وضعة واحدة وهو قيد للدلالة وقوله
 سميات تشمل الموجود والعدم والاضاخرج بها ما دل على معنى واحداً واثنين والمراد بالسميات الاحاد التي يصدق ذلك الامر مشترك
 عليها صدق الكل على الاخرى وقال اي الحاجي يخرج باشتراك الواقع في الحدة عشرة فانها وان تدل على سميات هي
 احاد لم تكن لا تدل باعتبار امر مشترك اسميات اي الاحاد في ذلك الامر مفهوم لعشرة لان آحاد العشرة اجزاء لها لا خبريات
 فلا يصدق على كل واحد من الاحاد انه عشرة اذ الكل لا يصدق على اجزائه وخرج بمطلقا الجمع المصروف كالرجال في مثل قولنا جاني
 زيد او عمرو وكبر فأكبرست الرجال فان لفظ الرجال في هذا المثال يدل على سميات باعتبار امر مشترك فيه لكن دلالة عليها لا
 مطلقا بل مع قيد بخصوصية المصروفين وخرج بضرورة رجل فانه يدل على كل واحد واحد على سبيل البدلية لا وضعة وتطرق
 اليه اي الى تعريف الحاجي لبحث من جهات كاستقصا طرده اي التعريف بسميات اي بلفظ سميات بصدق التعريف عليه
 انه ليس لجام والاضاخرج الجمع المضاف كعلماء البلد لانه عام ولا يصدق عليه الحد او هو ليس مطلقا بل مع قيد التخصيص هو
 المضاف اليه وكذا يخرج الجمع المصروف كالرجال او لم يرده افراد الرجال المصروفين على الإطلاق بل مع خصوصية العدد والاضا

لا يخرج العشرة فان اجزاء العشرة مشتركة في امر واحد وهو الجزئية للعشرة وكل واحد من اجزاء العشرة يصدق عليه
من خبر العشرة مع انها ليس بعالم وقد يذب عنه اي عن الطرد تبسقات في الحاشية كما يقع المراد جميع سميات ذلك
اللفظ الدال كن ما هو سميات كما مثل عليه ذلك اللفظ تحقيقا كالرجال والمسلمين وتقدير ان النساء فانه بمنزلة جمع ^{لفظ}
يراد في المرأة فخرجت المجموع المنكرة وتصفها بالجمع لزوم استدراك قوله باعتبار امر اشتركت فيه وكما يقع الامر المشترك
علماء البلد هو العالم المضاف الى البلد وهو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد به مطلقا ^{لفظ}
الرجال المعهودين بل مع خصوصية وقد عرفت حكاية العشرة وقال العلامة الحلي في النهاية الاقرب ان العام هو
الواحد المتناول بالفعل لما هو اي اللفظ صالح له بالقوة مع تعدد موارد واهي موارد ذلك اللفظ واقراده في الحاشية
به القيد لاخراج ما لفرده واحد لا غير كالشمس القمر والعالم اذا اريد به ما سوى الله تعالى يصدق عليه انه متناول بالفعل لما
صالح له بالقوة لكن لم يتعدوا فراده وموارده ويرد على تعريف العلامة سبق الصلوح العموم بالنصب على مفوضية سبق
الحاصل ان الصلوح والعموم لا يمكن اجتماعهما فان الصلاحية سابق على عموم نحو رجال فانه صالح لتناول كل رجل رجل
بالقوة وبعد دخول لام التعرق عليه صار متناولا لكل رجل رجل بالفعل فزال صلاحية بالقوة فصار باكان صالحا بالقوة
غير العام والعام غير صالح بالقوة وهو خلاف مفهوم تعريف فان مفهومه ان العام ما هو صالح بالقوة وايضا يصير صالحا
بالقوة مستدركا لان الصلوح يعني عننا كما انفي من تقابله كسواء اي بالاطفال فان نقول ان هذا هو اللام من الصلوح بالقوة لا يشوب
وبعد دخوله لا يتناولهم بالفعل لا يشمل لكل طفل طفل بالفعل فلا يصدق عليه الحد مع انه عام فلا يكون جامعا لعلماء البلد
فان لفظ علماء قبل الاضافة كان صالحا لشمول كل عالم وبعد الاضافة لا يتناول العلماء البلد فهو عام كونه بالجمع
ولا يصدق عليه الحد والموصولات بدون اطلاق كالذي ياتي تصلح لكل شيء وبعد ذكر صلواتها يختص بما هو كونه بعد
الصلوة وباسماء المشروط من غير ذكر فعل بشرط كسها تاكل فانها ايضا يتناول لكل فعل من فعل الشرط وبعد ذكر فعل الشرط
يختص به والى ما بينا اشار بقوله لتناولها اي المذكورات قوة اس بالقوة ما لا يتناولها خلا اي بالفعل كما عرفت
مفصله يمكن توجيهه اي توجيه هذه العلامة بتكلف في الحاشية بان يقع المراد بما هو صالح له ما كان صالحا وادراج بالقوة
للايضاح او المراد ما كان صالحا لاطلاق اللفظ عليه حقيقة واطلاق لطفل على شيخ مجازا كذا قيل فيناخي انه تقيضه ان لا يكون ^{اللفظ}
اذا اريد به كل الشيخان عاما ثم انت خير بقاء والنقص بالثبوت الاخرة فالتوجيه ان تم فانما يتم في الاولين لا غير فالمراد
امكان توجيهه في الجملة ولا يسعد ان يقال في تعريف العام هو اللفظ الموضوع للام لا على استغراق آخره اي اجزاء اللفظ
كالرجال وقد عرفت معنى الاستغراق او خبر بانه كذا رجل والرجل في الحاشية لا يراد بالشيء ولا الجمع المنكرة ولا المعهودون

والاشارة ولا الجملة لان وضع كل منها ليس للدلالة على الاستغراق بل للدلالة على معانيها لا غير ولا يراد بها تاكل لان خبرياتها
انما يظهر من مقوله فاذا ظهرت استغرق فصل صيغ عموم التي تستعمل في بيانها محتان فيه اي في عموم كافي لخصوص
اختلف الاصوليون في انه هل وضع للعموم في لغة العرب صيغة ام لا جمهور المحققين والشيخ لمحقق والعلامة على ان للعموم في لغة
العرب صيغة تستعمل في حقيقة وفي الخصوص مجازا وعليه جاء في لغة من المعزلة واشافعي وقال علم الهدى والمرجعية ليس
للعوم لغة موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعي من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم فليس يستدل على ان تلك الصيغ
نقلت في عرف الشر إلى العموم كقوله تنقل صيغة الام في عرف الشرعي إلى الوجوب ذهب قوم إلى ان جميع الصيغ التي يارعى فيها للعموم حقيقة
في الخصوص استعمل في العموم مجازا قيل بالوقف والاول هو ما اختاره المصنف وفاقا لشيخنا صاحب المعالم وتبعه صاحب القوانين
الاصولية وهو الاشهر للثبات وهو دليل الحقيقة لان أهل العرب لا يسمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل دارى فله درهم وتسمى جاز
في عرف كرمه لا للعموم وصاحبه عدم النقل مثبت الوضع في اللغة وغير ذلك من الادلة يستعرف الفاو بين صيغ العموم بقوله كاسماء
الشرط نحو من دخل دارى فهو حر والاستفهام نحو من ابوك قيل حكم العموم على اسماء بشرطه اوضح واما اسماء الاستفهام فمقتضى عملها
بحسب والمفعول الذي ليس للعهد كذا الذي واللتى ومن وما وهم كمنس مخرجا بلامة اي لامة العموم واخر ازيد عن المعروف بالامة
ويجوز عود ضمير إلى الجنس الاول اولى ونشال المعروف باللام اذ ابلغ الماوقا كرم خيبة شى والقائل لا يرث وقوله ارجل
والسليم وحرم الربوا ثم انهم خلقوا في افادة المعرفة باللام العموم فيقول نعم وغواه المحقق الى الشيخ وقيل لا وانقاره المحقق
والعلامة واجمع المثلثون بوجوب احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض عن الاخفش من قوله اهلك الناس الدرهم
البعض والدينار الصفر واجب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كلفه مدلول الجمع مجبوع ومنها بكون بعيد وفيه ان
بني الجواب على ان عموم الجمع ليس افراديا كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق اذ المحقق هو ان عموم الجمع ايضا باعتبار كل فرد فرد
كعموم المفرد وقد يجاب بان وصف العام بالجمع قرينة على اراوة الاستغراق منه ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال فيكون ذلك
مجازا وتاينها صحة استثنا من المفرد المعروف تامل على عمومته كقوله ان الانسان يلقى خسران الذين آمنوا واجيب عنه
بان صحة الاستثناء انما تدل على العموم لو كان مفردا وليس كذلك فيكون هذا الاستثناء مجازا واجمع النافون بانه يجوز
اكتفاء الخبر وشرب الماء مع انما لم تاكل جميع الاجزاء ولم تشرب جميع المياه وبانه لا يجوز تاكيدا لمعرفة باللام بما لو كان
به العام ولا وصفه بالجمع فاما ليقربا والرجل كرم ولا جاء الرجل العلماء فلو كان المعروف باللام للعموم لمجاز ذلك ووجوب ضم
القرينة الدالة على العهد في الاولين والدال على العموم لو لم يكن قرينة على العهد او على ان المراد الطبيعة مع قطع
النظر عن التطبيقا على الافراد او على ان المراد الطبيعة من حيث التطبيقا على فرد معين اي معين كان كفا في

قوله اذ حل الحق وشر اللحم والمثالان من هذا القبيل اما عدم جواز جوار الرجل كلهم او جوار الرجل العلماء فليعدم تناسب القليل بالكل
معنى لو اعرفت هذا علم ان الشرايع انما هي في دلالة المفرد المعرف على عموم مطلق اي في جميع الحالات بحيث لا يستعمل في غير العموم
لكان مجازا على جذر وضع العموم التي يداشها وليس النزاع في انه لا يقيد العموم مطلقا ومن هنا قال شيخنا صاحب المعاني فاما
متممة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على عموم كونه ليس على الصنيع المخصوصة لذلك لا عدم افاوته ^{تطبيقات}
فاما ان القرنية الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبيا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى احل الله البيع ^{شعر}
او يواو قوله اذ بلغ الماء قدر كرم نجاسة شي او نظائره ووجوب قيام القرنية على ذلك اثناع اراوة المهنية الحقيقية او الاحكام
الخاصة تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم الفاضل فان يراد الوجود الحاصل فجميع الافراد وليست ببعضهم بل يراد
بعض تناهي الحكم اذ معنى التحليل بيع من البيوع وتحرير فرد من التبريد وعدم تخمين مقدار كرتي بعض الماء الى غير ذلك من موارد
في الكتاب الستة فحين في هذا الحكم اراوة الجميع ومعنى عمومهم في اراوة انفسهم لذلك من متقدمي الاحباب سوى المحقق قدس سره
قال في آخره البحث ووقيل اذ لم يكن ثم معصية صدرت عن حكيم فاذن قرنية حالية تدل على الاستعراق لم ينكر ذلك انتهى كلامه
وبعدية تمامه ولو ان ذلك لم يثبت اكثر الاحكام شرعية كما لا يخفى على المتدبر او مصفا كما يكون اسم الخمس مضافا الى العموم
حيث لم يكن الاضافة للعهد نحو عالم البلد وقوله تعالى فاعلموا ان الله لا يفرق بين العباد في الدين ولا في الدنيا ولا في الآخرة ولا في
العموم الا بالقرنية نحو علمت نفس حرة من حرادة واجمع لك اي معرفا بلام التعريف او مضافا الى المكن للعهد نحو العلماء وعلماء
البلد والمراد بالجمع اعم من ان يكون جميع التمسك والسلامة او المذكر او المؤنث او الكثرة او القلة هذا هو سبب صحابنا رضوان الله
عليهم ولم يعرف فيه مخالف من الامامية عليه تحقوا انما لفينا ايضا خلافا للشريعة فليزية منهم ابوالمسلم الجبالي قال انه ليقدر الخمس
سواء حمل العبد او لا وحكي هذا عن ابى علي الفارسي وعرضا المارزي الى الابد الاسف الى هذا القول انما وضعف لا بعبارة
اما الجمع المنكر فالاكثر على انه لا يقيد العموم بل يحل على اقل مراتب الجمع وذهب شذوذه منهم الجبالي والنعماني والبرودي من علماء
الحنفية الى افاوة العموم وحكاية المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة واجتج الاكثر بان يقر جاني رجال ثلثة او اربعة او خمسة
فترى كمالهم العدد واما زوج او فرد فلم يكن الاستعراق بل ثلثة كل بل كما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناول من الاحاد
بل يصلح لكل واحد واحد كذا رجال ليس للعموم فيما يتناول من مراتب العدد بل يصلح لكل جمع بدلائم اقل مراتب الجمع
واجبة ان يحول قطعا من المراد منه وبقى ما سواها على حكم الشك فاصل واجتج الشيخ بان الجمع المنكر الاول على القلة والكثرة
وصدرت من حكيم فلو اراوا القلة لثبتوا حيث لا قرينة وجب جملة على الكل فاجيب عنه اولابا لمعارضته بانه لو اراوا الكل لثبتته
ايضا وثانيا بان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين عموم ونصوص كان عند الإطلاق محتملا للامرين كسائر اللفاظ

الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الجمع بخصوص باعتبار القطع بداروته ليصير متيقنا وبقي ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل
 بول على الدوته ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه واجتيج من وافقه من العامة كالجباي في اتباعه اولابا به حقيقة في كل مرتبة من
 مراتب المجموع فاذا حملنا على الجميع فقلنا على جميع حقائقه فكان اولي واجب عنه يمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة بل
 انها بالقد المشترك بين الاقل والاكثر فلا دلالة على خصوص احدهما ولو سلم كونه حقيقة في كل منها لوجب التوقف على التحقيق
 من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان اشتغاله في جميعها لا يكون مجازا يحتاج التحمل عليه الى الدليل وثانيا بان لا
 يمكن للعموم ان يكون متقنا ببعض ذلك تخصيصا بخاصة واجب يمنع الملازمة لانه المقد المشترك ومن صنع العموم
 المتكثرة المنفية بخلافه في الدارين فان كانت مثبتة على الفع كانت لعموم والاكانت ظاهرة فيه واختلاف في دلالتها
 بل هي بالمطابقة او الاستلزام ظاهر كثير من الأصوليين هو الاول والثاني نسب الى الحنفية وقيل صنع العموم حقائق في الخصوص
 لا في العموم وهي اشملت فيه كان مجازا لانه على ان صنع العموم حقائق فيه ومجازا في غيره استدلالا لسلطتها على صنع
 العموم على ما في العموم من غير تكثير من الاحباب فيكون اجماعا منهم واما استدلالهم بصنع العموم عليه فمنه احتياج سبب تنا
 فاطمة عليها السلام على ابي بكر حين منعها عن ذلك بقوله نعموا واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ولقبوله نعم بوجهكم
 في اولادكم لا كمثل خطا لاثنين ولم ينكر على احتجاجها احد من الصحابة بل خصص ابو بكر لانيه بجزا اختلافه ووضعه واوعى
 رواية عن النبي ص ويحسن معاشر الانبياء لا نورث ومنه احتجاج ابن عباس على ابن الكوا واهل بيته كما في الكافي عن الصادق
 بعث امير المؤمنين محمد بن عبد الله بن عباس الى ابن الكوا ومحبيه وعليه نصيب رقيق وحلته فلما نظر اليه قالوا يا بن عباس انت خيرنا
 في انفسنا وانت تلبس هذا اللباس فقال هذا اول ما اخاصكم فيه قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من
 الزينة وقال الله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد حيث استدل بعموم والطيبات وزينتكم وقر الا امامهم ايضا وهو يرد
 بان المتكثرة ايضا نص في العموم ومنه احتجاج جباب الصادق على عثمان الثوري كما روى عنه عنه انه رآه اسفيا ان الثوري عليه
 ثياب كثيرة القير حسان فقال والله لا يبيعه ولا يبيعه وذا منه فقال يا بن رسول الله ما ليس رسول الله مثل هذا اللباس ولا
 من اباك فقال له كان رسول الله في زمان قمر مقفوكا كان ياخذ لقمته واقماره وان الدنيا بعد ذلك اخرجت غير السيفيات
 بها ابرار كل من حرم زينة الله فمخ من اخذ منها ما اعطاه الله الحديث ومنه احتجاج طفا عن سلف العموم قوله
 السارق وسارقته فما قطعوا ايديهما وقوله نعم الزانية والزاني فاحلوا كل واحد منهما مائة جلدة وكذا غير ذلك من الاجابات
 يظهر من مطالعة اخبار المروية عن ائمتنا واهل بيته ايضا كاحتجاج علي ابي بكر في قتال مانع الزكاة بقوله امرت ان تأكل
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا باحقنوني واما هم واما هم ولم ينكر عليه ابو بكر واحتجاج ابي بكر في مضيئة بني ساعدة على

الانصار بقوله الآية من قرئش وما قبل في بعض الوجوه استورة انه يجوز كون العموم مستندا الى القران لانه ان اصل البرية منصفين
 التجوز لا يتنافى بظهور الآية طريق ثبوت مدلول اللفظ ظاهر القياس افعال القرنية فلا يكون بخصوص ايضا مدلول اللفظ الخاص والافعال
 لجل الفقهاء بل كلهم في كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله على انها لفظة العموم لانه يقيم منها نفى جميع ما سوى الله تعالى وليس في ذلك التوحيد
 والكثرة في جزئياته واخر اللفظ الله من عموم وكذا الاتفاق في الجملة نحو من روي عدي قوله وهم فلفظة من عامة مثل مسلم والكل
 والحمد والجود والرجل والمرأة قاي واحد منهم يروى الصحيح والحمد والحمد في الحلف في الحلف في الا ضرب احدا يعني لو حلف ان
 لا يضرب احدا فضرب واحدا يحنث اي يخلف في علفه وهو يدل على العموم والكذب فيما ضربت احدا يعني لو قال ما ضربت احدا
 وقد كان ضرب واحدا بعد كاذبا وقصة ابن الزبيري بكسر الزاء المعجمة وفتح الباء والراء والمهمل الرجل الذي التفتن وقد يطلق على الرجل
 الكثير شعر الوجه والحاجبين والعيين وقد لقى ابن الزبيري بفتح الزاء واسكان الباء وفتح العين واخره يا مشددة كذا في الحاشية
 وعن الفارابي الزبيري نبت له راحة فاحية يسمى الرجل من ذلك وابن الزبيري اسمه عبد الله من اعيان قرئش وسلم عام الفتح
 واستدل المصنف بقصة على ان صيغ العموم حقائق فيه وقصة على ما ذكره الكشاف في صورة الاخبار عند قوله نعم انكم وما تبعه
 من دون الله صلب جهنم اي وقودا ولم يلق طيب جهنم بلية محبشة وقمر حطب جهنم بارها و المعجمة وعن القران ان كضب في نعتهم
 اليمين بطيب كل ما سميت به النار و او قد تهاكدا افاد الطريق الخفي في مجمع البحرين فلما نزلت هذه الآية قال ابن الزبيري
 وخص محمد ثم جاء الى النبي فقال يا محمد ان الله انزل عليك الحكم وما تعبدون الاية اليس قد عرفت الملائكة والروح
 وعزير كل من هؤلاء مع الكهنة فقال له رسول الله ما جعلك بلسان قومك ما علمت ان افظة الملائكة العقل وانتم تسمونها
 لذوي العقول ثم انزل الله ان الذين سبقوا من الحسن اولئك عنها مبعدون اما وجه استدلال المصنف بهذه
 القصة فهو ان ابن الزبيري كان من اهل اللسان وفهم من لفظة ما العموم فاستدل بعموم ما تعبدون ولو لم
 يفهم العموم بلفظة ما لما نقض بالجملة مكة والسمع وغيره فهذا يدل على كون صيغ العموم حقائق فيه واما انكار النبي
 فليس من جهة ان ما ليس للعموم بل انكاره بوجه آخر وهو ان كلمة ما لم توضع للذي العقول هذا هو الحكمي عن اكثر اهل العلم
 ان لفظة محالا اصل له فاعمل واستدل الذين يميلون الى ان صيغ العموم حقائق في المخصوص والمجاز في غيره كقولهم
 الاول ان المخصوص معلوم بالاتفاق لانها ان كانت موضوعة له فهو المظم وان كانت موضوعة للعموم والمخصوص
 دخل فيه على اي تقدير فالتخصص متيقن ثابت والبراءة مشكوك فيه فحققت على المقطوع الثابت فاجاب عنه المصنف
 بقوله وتيقن المخصوص غيرنا بعض محبة بوجوب الاول انه اثبات اللغة بالقياس وقد تقدم لطبائره والثاني يمنع كون
 العموم مشكوكا فيه بل هو الباطن لما عرفت من الدلائل انما الوجه الثاني ان المشهور عن ابن عباس وهو ما من عام الا وقد

خص هذا يدل على كون احتمالها في الخصوص اقل من في العموم والاعلية تدل على الحقيقة واجاب عنه بقوله واثبت المشهور
 لا يعتد فانه يدل على تخصيص كل عام وهو لا يتا في كون الصيغ للعموم مع ان تخصيص الصيغ بالعموم اذ لو لا العموم لما
 احتاج الى تخصيص واجتاز القائلون بالاشتراك بان الصيغ المذكورة تستعمل تارة في العموم واخرى في الخصوص والاصل في الاستعمال
 الحقيقة فيكون مشتركة فيها واجاب عنه بقوله والمجاز خير من الاشتراك لما مر حكوا ان الصيغ مسطورة حقيقة في العموم ومجازية
 في الخصوص واعلم انه قد وجدت في المتن التي رتبها ان حجة القائل بالاشتراك وقعت بين دليلي القائل بالخصوص وكان
 ذلك بحسب الخلط في نظم عبارة المتن وتقدم من شأنه التاخير وتأخير من شأنه التقديم او كان المناسب ان يذكر حجة
 الاشتراك بمغزل وحجة الخصوص بجانب نيب ذلك الخلط ليس الا من تعرف الثابتين اذا احتمال مثل ذلك معي عن مثل المثال
 برودة من جهة نظر الى ذلك ذكرت حجة القائل بالاشتراك بعد دليلي القائل بالخصوص لاقبلها تبعا لبعض الشارحين الضابذا
 فدل على تعدد التلقوا في اطلاق صيغة الجمع على الاثنين او الثلثة فدل ان حقيقة الثلثة هو مجاز في الاثنين وقيل
 على الاثنين حقيقة اختاره الغزالي وسيبويه وقيل يمنع اطلاقه عليهما مطلقا لا حقيقة ولا مجازا وما اختاره المصنف هو
 الاول وعليه الاكثرون حيث قال اقل مراتب صيغ الجمع ما يطابق عليه الجمع حقيقة ثلثة لاثنان فان اطلاق الجمع على
 الاثنين بطريق المجاز في الحاشية اطلاق صيغة الجمع على الاثنين مما لا ينبغي النزاع في دروده في كلامهم بل النزاع الذي
 يعتد به هو ان تلك الصيغة هل هي حقيقة في الاثنين ام مجاز والاصح الثاني انتهى وليعلم ان النزاع انما هو في صيغة الجمع لا
 لفظ الجمع وايضا لا فرق بين الجمع المكسر السالم وضماؤه التبادر الزائد عليها اي على الاثنين يعني متى اطلق صيغة
 الجمع تبادر منه الزائد على الاثنين لا الاثنان والتبادر دليل الحقيقة ويستدل القائلون بان الجمع حقيقة في الاثنين بوجوه
 الاول بقوله نعم فان كان له اخوة فلامه السدس حاصل الاستدلال ان سهم ام الميت في اشرع الثلث اذا لم يكن معها اخوة
 من الولد والاخوة ولو كان معها الولد او الاخوان فصاعدا قسم الام بصير سدا لا اثلث والى هذا اشار في الترتيل
 فالأخوة في الآية الشرعية جمع قد اطلق على الاخوان اذ هما ايضا كجبان الام عازا عن السدس الاصل في الاستعمال حقيقة
 فيكون الجمع حقيقة في الاثنين واجاب عنه المصنف بقوله ومجيب الاخوين للاجماع لا لآية حاصلة ان الاجماع قد تعقد
 على ان الاخوين كجبان الام عن الثلث فادوة الاخوين من الاخوة انما هي بالاجماع لا بالآية حتى يتم الاستدلال
 ان الجمع للاثنين ولو سلم لآية الآية فهي مع القرنية لا مطلقا والثاني بقوله نعم مخاطبا الى موسى وهارون فاذا ساءلنا
 انما حكمتم متهمون فخصمهم بجمع والخطاب الى اثنين وهو على ان الجمع حقيقة في الاثنين فاجاب عنه بقوله وقوله نعم
 معكم لهما اي موسى وهارون مع فرعون حاصلا ان المراد بخصمهم موسى وهارون مع فرعون فيكون خطاب الجمع

بالجمع وليس المراد به موسى وهارون فقط حتى يتم الدليل على ان الاشتغال اعم من الحقيقة والثالث بقوله الاثنان فما فوقهما
جماعة فانه يدل صراحة على ان اطلاق الجمع على الاثنين قصار او اجاب عنه بقوله وظاهر قوله الاثنان فما فوقهما
جماعة لا يقتضيهما اي الجماعة بمعنى قوله صيدل على ان الجماعة مستعدة وتفضل فضيلتها بالاثنتين وما فوقهما لا على ان الجمع يطلق
على الاثنين مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وهذه ايضا جماعة اذ لم يكن جمع من يصلي معه والظاهر ان من شأنه تعليم
اللعنة فانه وان كان طويل الباع وباسط الذراع في علم اللغة لكنه بحث لتعليم الاحكام الشرعية لا لتعليم اللغة فلما كان
محل شرعي يجب جملة عليه واليه انما يقول لا لتعليم اللغة اي قوله في ذلك لتعليم اللغة مع ان البحث في صيغة الجمع لا في
لفظة اي لفظة الجمع حاصله ان البحث في ان صيغة الجمع كالرجال والمسلمين بل يطلق على الاثنين اعم لا وليس البحث في
ان لفظ جمع م ع يطلق على الاثنين قصارى الامر انه يفهم بالحدوث اطلاق لفظ جمع م ع على الاثنين وهو بمنزلة
عن محل النزاع وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلاثة وما فوقهما وكذلك لفظ الجمع اذ لم يقصد به المصلحة
اعني الانضمام والظاهر انهما ايضا من محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة جمع م ع بمعنى مطلق الجمع و
الاجاق فانه يصدق على الاثنين ايضا حقيقة كما صرح به المحقق ابو القاسم الجليلاني في القوانين فصل التخصيص
في اللغة جعل شئ بحيث يوجب فيه ولا يوجد في غيره وفي الاصطلاح قصر العام على بعض مسماة اي مسماة
العام كذا عرفوا من الحاجب وسجني الامثلة وقد يطلق تخصيص على قصر غيره اي غير العام على بعض مسماة كقصة
فانها ليست بعامة بالنظر الى احادها لكن قد يخص باستثناء الثلاثة منها ويراد بها سبعة وكذا المسلمون المعهودون
في نحو جوار المسلمين الا زيدا فان الاستثناء عن المعهود يسمى تخصيصا وان لم يكن المعهود عاما اصطلاحا في الحاشية والظاهر
ان كلما يصلح ما كيد كل يصح تخصيصه مالا فلا كذا قيل ولور وعليه نحو ما رايت احدا فانه يخص ولا يوكد ونحو كلت
الرخيف فانه يوكد ولا يخص لا اطلاق الاول لعدم العموم انتهى وانت تعلم ان الضابط ان كلما يوكد كل يخص
عكسها وهو كلما يخص كد كل لان الكلمة لا تنكس العجزية فلا يورد للمقتض نحو ما رايت احدا وانما كلت الرخيف
فيمكن ان يقال انه من الاطلاق الثاني كقصة فتايل وهو اي تخصيص بجزء الاطلاقين لا بالاطلاق الاول فقط
اما المتصل والمراد به المتصل بنفسه كلاما تاما وفهم كلام متعلق بعد الكلام ولا يكون تاما بنفسه وهو اي تخصيص
بالم متصل بوجد في امور خمسة الاول الشرط نحو اكرم الرجل ان كانوا علماء فالرجال عام وقصر الاكرام على بعض مسماة اعم من
العلماء لا مطلق الرجال وهذا التخصيص بالمتصل لان تخصيص به انما لو العلماء شرط لا متعلق بكلاما تاما او متعلق بعد الكلام وليس
تاما بنفسه بل يحتاج في تامة الى الجزاء الصفة نحو اكرم العلماء والتقيا فقد قصر العام الذي هو العلماء على بعض مسماة

هو الاتقياء والتخصيص هنا الاتقياء متصل بالعام كونه كلاما تاما بنفسه والغاية والمراد بها نهاية شيء وطرفه ولها صنفان
 حتى والى حكم بالوجهين مخالف لما قبلها نحو اكرم العلماء الى ان يقالوا الملوك او حتى ان يقالوا الملوك فقد قصر العلماء
 على الذين لم يقالوا الملوك واما الذين خالطوه فليسوا بأكبر من فالتخصيص هنا ايضا متصل وهو الى ان يقالوا الملوك لعدم
 تامة بنفسه وبذلك لا يفتقر نحو اكرم الرجال علما ثم فقد قصر الرجال العام على العلماء بالتخصيص المتصل واما خص الأكرام
 البعض دون اقسامه الباقية لعدم صلاحيتها للتخصيص والاستثناء المتصل نحو اكرم الرجال الا زيدا بالتخصيص لا يفتقر
 ليس بنفسه كلاما تاما واحترز بالمتصل عن المنقطع لعدم صلاحية للتخصيص او يكون لتخصيص متفصل والمراد به ما لا
 بنفسه في التخصيص من غير حاجة الى ضم صيغة اخرى نحو اكرم العلماء ولا اكرم زيدا فقد قصر العلماء العام على البعض
 ويوسى زيدا بالتخصيص هنا لا تكرر زيدا مستقلا بنفسه لا يحتاج في التامة الى تضام شيء آخر وهو الى التخصيص
 بالتفصيل يكون بغير ما اى بغير الامور الخمسة المزبورة فهو اما عقل كقوله ثم خالق كل شيء فلفظة كل عام تشمل جميع
 الموجودات وفيها الباري ثم فالعقل يخص حكم بالبداهة ان الباري تعالى خارج عن عموم لفظ كل فانه خلق جميع
 الموجودات الا الله ليس خالقا لنفسه لقدمه وازليته وايضا خرج عن عموم لآية بحكم العقل افعال الاجلاد عندنا وعند
 والافعل كقوله ثم خلق لكم ما في الارض جميعا فاعلم ان جميع الاشياء بقوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فخصه ثم ان
 القوم قد اختلفوا في ان من حق التخصيص له كم الاشهر حوازه الى ان يبقى جميع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال
 في حق الواحد على سبيل التعظيم والمراد ببقاء جميع يقرب من مدلول العام ان يكون الباقي من التخصيص اكثر من النصف سواء
 كان العام علوم العدد او الابل اعلم بالقرنية ان الباقي اكثر من النصف كما يقع كل اهل مصر رجال الخمسين فان علم
 بالقرنية ان الباقي من التخصيص هو زيدا من النصف وان لم تعلم عدد اهل مصر بخصوصه هذا القول هو الاشهر قيل
 ان يكون الباقي بعد التخصيص جمعا غير محصور ذهب جماعة الى جواز التخصيص حتى يبقى واحد قيل حتى يبقى ثلثة قيل
 اثنتان وقيل في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي غير ما يجوز الى الواحد قيل بالتفصيل الذي ذكره المصنف بقوله ويجوز
 التخصيص في الآخرين حتى الانواع الخمسة المزبورة وبها التخصيص ببدل البعض الاستثناء المتصل الى واحد نحو على
 عشرة الاسنة وثمانية ريت انجيد اعدم وفي غير ما اى غير الآخرين سواء كان التخصيص متصلا كالشرط والصفة ونهاية
 او متفصلا في علم محصور في قليل الاحاد يجوز تخصيص الى اثنين متعلق بقوله في غير ما والمراد بالمحصور على ما عرفت
 ما يمكن عده في باوى النظر فلا يكون له قدر معين وبالفعل لم يعينوه بل بالسمية العرف فليلا توضع هذه العبارة
 ان تخصيص ان كان بالاستثناء والمتصل او بدل البعض يجوز الى ان يبقى واحد كما عرفت المتأملين وان لم يكن

التخصيص بهما بل يكون متصل لكن بخلاف استثناء والبدل من شرط الوصفة والغاية او يكون منفصل في عام محصور
 في قليل الاحاد فيجوز تخصيصه الى ان يبقى اثنان نحو اكرم بني تميم الطوال او ان كانا طوالا او الى ان يفسقوا او اسكان
 الاول او غير القساق اثنون ونحو قلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم كانوا ثلثة مثلاً وفي غيره اى غير المحصور
 او قليل سواء لا يكون المحصور اسماً او يكون محصورا لكن لا يكون قليلاً كالالف مثلاً حتى فلا يجوز تخصيصه من العام
 ان تبقى اربعة تخصيص جمع تقرب من قوله اى بدلول العام والمراد ببقا جمع تقرب من بدلول العام يكون
 الباقى من التخصيص من استثناء كمن عرفته نحو اكرم است اجمارا واكرميت عبيدى وهم ثلثون مثلاً واكرميت اثنى عشر
 او عشرة منهم مما حصل الكلام في هذا المقام على وجه يكشف به المرام ان تخصيص ما يتصل او منفصل وتخصيص ما يتصل
 بالاحاد والخمسة والمرجوة في المتن وهى الشرط وصفة والغاية وبدل لبعض الاستثناء المتصل ففيه الآخرين يجوز
 التخصيص الى ان يبقى واحد سواء كان العام محصورا في قليل الاحاد ام لا وفي الثانية الاول يجوز الى ان يبقى اثنان
 مطلقا او ما يخص من المنفصل فيجوز الى ان يبقى اثنان ايضا لكن بشرط كون العام محصورا في قليل الاحاد وان لم
 يكن محصورا في قليل الاحاد فيجوز تخصيصه الى ان يبقى بعده جمع يقرب من بدلول العام اى ازيد من نصف وارجح
 على هذه الاخرى بقوله لما نورايت كل من في البلدة ولم ير الا واحدا او ثلثة او اثنين يعنى من قال رايت
 كل من في البلدة وقد راى واحدا او اثنين او ثلثة فالعرف يعدون كلامه في العوا والمشكل لا غيا مثل ذلك قول القائل
 اكلت كل رمانة في البستان وقد اكل واحدا او اثنين او ثلثة وقوله اكلت كل ما في الصندوق من الذهب فيه الفا
 دينار وقد اخذ دينار واحد او اثنين او ثلثة وقوله كل من دخل دارى فخر لوبه الله وكل من جاءك ناك مد واربعة
 واحدا الى ثلثة وقال اريد زيدا او مومع عمراو بكر وكذا في حكمه نحو قوله رايت كل العلماء او اكان الامام للمعد وهم
 عشرون وقد راى واحدا او ثلثة ثم ان المبحث غير مخص بتخصيص العام بالتفسير الاول بل هو شامل بكل التصرفين و
 المذاهب متساوية في كلا الاطلاقين على ما صرح به المصنف في الحاشية وليس للمخالف اى مخالف المذهب المشهور
 وهو القول بجواز تخصيصه الى واحد او اثنين او ثلثة ما اى دليل حتى يقول ويعلم عليه وارجح مجوزة التخصيص
 الى الواحد باجور الاول استعمال العام في غير العموم مجاز على التحقيق واستعماله في بعض الافراد وان بعض ليس له
 اولوية فيخصص الى ان يبقى الواحد واجب منع عدم اولوية لبعض لان الاكثر اقرب الى الجميع والثاني قوله نعم وان
 كحفظان والمراد به هو نعم وحده واجب عنه بان هذا من قبيل اطلاق الجمع على الواحد تعظيما وهو غير متنازع فيه وليس
 من باب التعميم والتخصيص فان العظام لما جرت عادتهم بانهم يكونون عنهم ومن اتباعهم فيقولون المستكم فصاؤكم

كنية عن العظمة ولم يبق معنى العموم لموظف في الثالث لو كان تخصيص الى الواحد متنعاً لكان امتناعه من جهة انه اخرج عن
موضوع اللفظ اذ لا مانع سواء في ايجاب الشئ كل تخصيص سواء كان الى الواحد او غيره واجب بان في تخصيص الى
الواحد يلزم التعمد والاستقبال في الكلام لاني غير الواحد فيجوز تها دون ذلك لاني لم يقل ان الناس ان الناس
قد جمعوكم وانما وبالناس نعم ان يجوز بالاتفاق انفس من في هذا يظهر ان تخصيص الى الواحد واجب اولاً بمنع اتفاق
المفسرين وثانياً بان الناس ليس يعلم بل هو ليس من العام وقيام الناس اسم جميع المطابقة على الواحد على سبيل
غير واضح وهذا التفسير رواه صاحبنا عن ائمتنا على ما صرح به صاحب القوانين فلا وجه لردّه فالصواب في الجواب ان يقرر
ان ذلك ليس من باب تخصيص بل من باب تشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعة رسول الله لم يرد عليه عام احد
اشد ارجب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصناديد والاحكام عن الحرب ويكون ذلك سبباً لاجراء
اهل الاسلام فاراد تشييد رسول الله عن الحرب على سبيل الخداع بان يخفهم حتى يتقاعدوا فلقى نعيم بن مسعود
اشترط له عشرة من الابل على ان يشيطنهم عن الحرب فجا نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوكم فاشوهم ووجه تشبيهه اخبر
عن اسان الناس لنعى ابا سفيان وجهته وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك انفسهم
وهذا مما زاد شائع في المحاورات وفي تكرير المعترف بالعام ابيام الى المبالغة في الاتحاد وهكذا اصرح به المحقق ابو القاسم
اجبيل في الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اكل قليل مما يتناول الماء
واجيب بان المراد بالمعهود الذي ليس من باب تخصيص العموم في شئ واحد من جوار تخصيص الى الثلاثة والاثنتين
بما قيل في الجمع ان اقله ثلثة واثنان فهو منتهى تخصيص كل نعم بطوره فربما يكون الجمع حقيقة في الثلثة او اثنان او اثنان
بان الكلام في اقل مرتبة يخص بها العام لاني قل مرتبة يطبق عليه الجمع فالجمع من حيث ليس بعام ولم يعم دليل على
تأخر حكم الجمع والعام فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتاً للآخر فصل العام المخصص بمبتين
لا يكمل حجة في الباقى بعد تخصيص لم يعرف في ذلك مخالفة من الاحباب ونقل اتفاقهم على ذلك نحو اكرم العلماء الا زيدا
وعمره افاضوا اكرم مختص بالعلماء معنى يزيد وعمره او اما العام المخصص بمثل فليس بحجة اتفاقاً لاني الكل ولا في الباقى
عاطفه الا حال كان الاجمال من جميع الوجوه فعدم الحجية في الجمع نحو اقساوا المشركين الا جهم
فقد اخصيص بمثل يتوقف على البيان فلا يكون حجة لاني الكل ولا في الباقى لعدم تعيين وان خرج البعض عن
العام لكنه غير معين ويجوز وجهالة المخرج على ما تقدم جهالة الباقى وان كان الاجمال في الجملة فعدم الحجية في قدر الاجمال نحو
اقتلوا المشركين الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود وبالجملة ان تخصيص بغير المبين ليس بحجة في شئ فعلى هذا الوجه

محلل اخلت لك جوارى الاولاد يجب الاحتياط عن كل وشك اشتباه المحلات بالمحرقات والثوب الطاهر بلباسه
والفرز بفتيات فخر من كل والخاصة اي لمن خالفنا في محض المحض بالمبتين خمسة اوال احدا عدم الحجية
وهو مختار الي نودوسي بن ايان وعكاه امام الحرم من جابر المعتزلة وطواف من احباب الراي واماها الحجية ان
خص بمبطل وعليه المبنى والاشياء الحجية النكان لفظ العام متباين الباقي قبل تخصيص نحو اقلوا المشركين فانه
الحري والذم بخلاف آية المشرقة فانها لا تنفي عن النصاب والمحرمة وهو مذموم الي عبدالله البصري ورايها الحجية
لو كان العام قبل تخصيص غير محتاج الي البيان كالشركين فانه بين في مراده قبل اخراج الذي يخالف فهموا
لاحتياجه الي البيان قبل اخراج الحائض وذلك من النبي بقوله صلوا كما رايتوني صلى وهو المختار لعبد الجبار وخالف
الحجية في اقل الجمع من الاثنين او الثلاثة كما عليه لبعض وامثلها اي احو ذلك الاقوال حجية في اقل الجمع لا زيد كما
قال لبعض فاذا قال السيد لعبد الكريم العلماء الازيد او عروا فتمثلوا بكرام ثلثة منهم او اثنين على اختلاف
الرايين لتنا على ان العام لمخصص بسبب حجة في الباقي بقاء شيء على ما كان متناولا قبل تخصيص اذ العام
كان قبله متناولا لكل فرد من أفرادوه والباقي بعد تخصيص ايضا من جملة افرادوه والا صل بقاء شيء على ما كان
عليه فيكون بعد تخصيص حجة في الباقي واحتجاج السلف من العلماء واول الجمعية مربة اي بالعام لمخصص
فيه اي في الباقي بأكبر احاد من الاحباب فيكون اجاعا وعصيان العبد باعمال الكل اي لو قال السيد
اكرم شعراء الازياء او بكر اترك العبد اكرام الجميع بعد عاصيا ولا يخفى ان هذا دليل سبيل المذهب الاول
من خمسة المذوبة دون الثلثة الباقية بخلاف اليلين السابقين فاما حجتان على الجمع ورجا استدلال على
المطلوب بانه لو لم يكن العام لمخصص حجة في الباقي لكان افادة للباقي موقوفا على افادتها خارج عنه فلو
افادة لما خرج عنه ايضا موقوفا على افادة طلبا في لزوم الدور الا يلزم الحكم فان الباقي وما خرج عنه بخصيص
في كونها من افراد العلم موقوفا على الاخرين دون الاخر عليه ترجيح بلا مرجح وزليف المصنف هذا
بقوله لا لزوم الدور والحكم اي حجة العام لمخصص ليس بدليل لزوم الدور والحكم لو كان الحجية لآية اي لا دور
اللازم في الاستدلال ليس دور مستحتمل اي توقف الشيء على نفسه بل هو دور عقلي كما يكون في المتناهيين و
المبنيين المتساويين ليس بغير قليل لا بالعام غصا شدة مجازاته اي العام لانه لم يرد به معناه الحقيقة الذي هو
جميع الاقاروه فرد العام في تلك المجازات ولم يرجح لان بعضها ليس اولى من بعض الاخر وانفق كل وجه لقيمة ما
قالوا المراجع الي القائلين بكون العام حجة في الباقي في اقل الجمع راء الي منكري الحجية مطلقا مع القائلين

في قول الجمع وتظهر الشارح محدثه الثاني لكن الظاهر هو الاول لان المصنف لم يذكر من اقوال المتألفين الا قول الجمع
في قول الجمع فينبغي ان يذكر دليله الضار والخاصية ايضا تنطق بما قلنا الا ان يقع على الثاني يكون قول المصنف قد وردت مجازاته
فتردد دليل المنكر الحجية مطلقا وهو المحقق اقل الجمع ودليلا آخر القائل بالحجية في قول الجمع فيكون الحكم جامعاً للمعنيين
قوله بعد ذلك في الجواب قلنا نحن بالدليل ونحقق تكون مطلقا لهما معا وهذا دخل في اثبات المطلوب فقلنا ان
هذا فاعلم انه على تقدير رجوع ضمير قالوا الى القائل بالحجية في قول الجمع تكون في العبارة جملتان متعاطفتان ودليلا
فيكون جامعاً لهما ان اللفظ العام حقيقة في العموم وفي سائر ما تحته من المراتب مجازا فاذا خصص العام يكون استعماله
في الباقي وفيما خرج عنه بالتخصيص استعمالا مجازا فينبغي ان مجازات العام فيحصل التردد والمحقق اقل الجمع اذ هو متيقن
والباقي مشكوك فيه فيكون حجة في المتيقن واما على تقدير رجوع ضمير الى منكر الحجية مطلقا والى القائل بالحجية
في قول الجمع فيكون الجملتان المتعاطفتان ودليلا للمامول المنكرى الحجية والثانية للقائل به في قول الجمع اما
تقرير دليل الاول فهو ان حقيقة اللفظ هو العموم وسائر ما تحته من المراتب مجازات ولا مرجع لاحد ما فيتردد العام
فيها فلا يكون حجة في شيء منها واما تقرير الدليل الثاني فهو ان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه لما عرفت فيكون
حجة في المتحقق والعكس لا يجزئ مثل هذا التفصيل في غير هذا المعلق قلنا اي الباقي بعد تخصيص يقين بالدليل
تتحقق جواب عن استدلالهم حاصله ان ما ذكرتموه من تعدد المجازات والتردد وانما يتم لو كانت المجازات مساوية
والدليل على يقين احداهما وهما ليس كذلك بل يشين الباقي بالدليل وتحقق به فليتم بقي التردد فان الباقي اقرب الى
الحقيقة من غيره وتخصيص قرينة ظاهرة في ارادة الباقي مضاعفا الى ان الحكمة تقتضي ان لا يطلق الحكم لفظا على
معنى مجازي بغير قرينة كما يقتضي الاصل والقاعدة الناشئة من الحكمة فيعمل العام على الباقي بالقرينة وترجيح
اقرب المجازات فقد سار قوله بما عن كلام التقديرين سواء جعل قوله تعاريف مجازات الـ جملتين متعاطفتين
ودليلا واحدا او دليلا حاصلا في التقدير الاول انما لانهم ان المتحقق اقل الجمع والباقي مشكوك فيه فان كل الباقي
اقرب الى الحقيقة فيعمل العام عليه ترجيحاً لا قرب المجازات ولما ذكرنا وعلى التقدير الثاني انما لانهم تعدد المجازات وتردد
العام فيها لا سيما فيكون على تقدير تساوي المجازات بدون ترجيح وهما المرجح موجود على عمل العام على الباقي كما
عرفت والله وراحم المصنف ما احسن في الاستحسان حيث جعل الفقرتين جوابا بالدليلين فصل السبب الذي ورد العام
به لا يخصص العام سواء كان العام جوابا لذلك سبب او غيره اي غير الجواب واما العام الذي وقع جوابا عنه
فمما لا يبرر ايضا بغير الباء وقد يكسر كما في القاموس وهو بغير بالمدنية المنورة على صاحبها الاف بالمدنية والمنورة

حاصله ان النجاشي لما سئل عن ما يبرئ بضاعة فاجاب عنه خلق الله الماء والطور والابيض شئ الا ما غير لونه او طعمه او ريحه قال
 بما يبرئ بضاعة خاص وجوابه عام لا يختص حكمه بما يبرئ بضاعة بل هو يشمل جميع المياه واما العام الذي يقع جوابا
 فقال شاة سميرة حاصلة انه روى العامة انه مربيته يموتة فمات شاة ميتة فقال هو بلا اختصاص ابا بانه
 انما ابا بانه يقع فقد عرف ان قوله هذا وان وقع في السبب الخاص وهو ابا بانه شاة يموتة لكن حكمه عام شامل لكل
 الباب ويثبت فيكم عليه الطهارة والابا بانه الكتاب هو الجدل مطلقا وقيل هو اذا لم يدلج في الحاشية هذا الحديث
 محارواه العامة ولم يثبت عندنا كونه ذكر التمثيل لقيام المقتضى للعموم وهو تناول العام لجميع الافراد مع
 عدم المتناقض والصارق للعموم حاصلة انه دليل لقوله السبب لا يختص العام لان مقتضى عموم اللفظ هو تناول جميع
 افراده قائم موجودا وهو مناف للعموم معدوم فكيف اسبب يختص العام واما بخصوص السبب فلا يصح ان يكون
 مانعا للعموم لعدم التناقض بين خصوص اسبب وعموم الحكم واحتجاج الامة بآية السرقة على قطع دليل ابا بانه
 آية سرقة كانت مع انها وردت في سرقة الجن اوردوا صفوان على اختلاف التفسيرين فلو كان اسبب مخصوصا لكان
 كان لا يحتاجهم بآية الطهارة على اجراء الحكم على كل منطهر مع ورودها في واقعة سلمة بن صخر وآية
 الكنان مع ورودها في بلال بن امية وقيل في عموم هذا كله يدل على ان اسبب لا يختص العام والامة اجابها على عمومهم
 قالوا اي القائلون بان اسبب يختص العام فلا يعنى العام على عموم لو علم العام للسبب بخبره لجاز اخراج السبب
 عن العام بالاجتهاد وخبره اى غير السبب والحاصل ان العام الوارد على سبب لو كان عاما لكان شاملا للسبب
 ان السبب ايضا يكون فردا من افراد العام ضرورة كما انه شامل لغير السبب من الافراد فيجوز اخراج الفرد الذي هو عن العام
 كما يجوز اخراج غير سبب عن ذلك العام بالاجتهاد وهو باطل قطعاً وايضا لو علم العام لكان ثقله اى ثقل سبب
 بلا ضرورة وفائدة لان العام كان شاملا لجميع افراده ومنها اسبب ايضا فهو داخل فيه لا محالة فلا حاجة لتكرره
 انهم ينقلون سبب فلا ينفرد من فائدة وهي تخصيص العلم وايضا لو علم العام لقامت مطابقة بين السؤال والجواب
 فان السؤال الذي هو سبب خاص والجواب الذي هو عام فقد تغير بالعموم والخصوص وايضا لو علم العام لمحت
 من حلف وقال واليه الغنيت كان المناسب اما ان يقول منا لا اتخذي البيعة المضارب او يقول فيما بعد
 قوله اتخذي عندي البيعة الماضى يحصل الاربعين القولين كما لا يخفى بكل لغة الجار متعلق بحسنه بعد
 قول القائل تغذ عندي الطرف متعلق بحلف حاصله انه لو كان العام باقيا على عموم بعد ورود الجواب لمحت من قال
 شخص تعد عندي فخلف وقال واليه الغنيت وقد تغذى كل تعد محذوف غير ذلك الشخص مع انه لا وجه لاجتماعه

تغذ اتفاقا بل بحيث لو تغذى عند ذلك لشخص فبهذا ظهر ان قول الخالف لا تغذيت عام مختص بعدم التغذي عند
ذلك الشخص واللازم ان بحث في علمه وهو كما ترى فثبت ان سبب تخصيص العام قلنا في الجواب عن اول قسم الاربعه المزبوره
انما عن الاول فقوله لقطع بارادة دخوله اى دخول السبب في العام مانع عن اخراج سبب عنه بالاجتهاد والحاصل اننا نقطع
بدخول سبب في العام لان ورودها انما كان لاجل سبب فيكون منصوفا فيه فلا يجوز اخراجه بالاجتهاد وكغيره وانما
يجوز الاخراج بالاجتهاد فيما لم يكن منصوفا فيه وبهذا المنع المذكور اى المنع من خروج السبب عن العام بالاجتهاد
مع معرفة السبب نفسه ثمرة وفائدة الجواب عن تسليم الثاني حاصله قولكم لو علم العام بورد سبب لشميل سبب
الغيا فيكون نقله بلا فائدة ثم اذ لنقل السبب فائدة ثانى الاولى معرفة ان سبب لا يخرج بالاجتهاد والثانية
معرفة السبب نفسه ايضا فائدة اذ معرفة الاسباب ربما يفضى الى فهم المراد كما لا يخفى وغيرهما من الفوائد بمعرفة شأن
الحكم ومعرفة السبب والقصاص وغير ذلك والمطابقة بالزيادة حاصلة هذا جواب ثالث وليلزم حاصله ان قولكم لو علم العام
لغات المطابقة من السؤال والجواب في خير المتع لان العام الواقع جوابا شامل للسؤال وغيره مما زاد عنه وذكرنا
لا يخرج الجواب عن المطابقة فيحصل المطابقة بالزيادة الا ترى انك اذا سئلت اكلت الرمان فاجبت اكلت الرمان
وليس التفاح وغيره فقلنا نعم كذا قد قوت المطابقة بين السؤال والجواب غاية الامر ان يقع قدمت بالزيادة
عن السؤال لفائدة الاعلام وليس فيه عابثة ولا شنيع وسبب البحث عرف خاص وهو عرف المحاوره بالجواب
عن رابع ولا يلزم حاصله ان في المثال المزبور عرف المحاوره يحكم على انه حانت لو تغذى عند ذلك لشخص فقط لا
يبحث عند التغذى عند غيره فثبت هو العرف الخاص اى عرف المحاوره لا عموم الطغية فمثل هذا
لا يقع في قاعدة تنال الكلية وهى ان السبب لا يخص العام لان التخاص لم يقع لا يقدر في الدليل ولا يعرفه عمالا
فيه للمانع وبالحكمة قد خصص العام في المثال المذكور بالمانع هو العرف وكلامنا في عدم تخصيصه عند عدم المانع
فصل تخصيص السنة يكون بمثلها اى بمثل السنة سبب تخصيص السنة بالمتواتر بالاحاد وبالاحاد وكذا الاحاد والمتواتر
والا العكس ففيه خلاف كالجملات الاتى في تخصيص الكتاب بالاحاد وايضا تخصيص السنة يكون بالاجماع و
تخصيص الكتاب يكون به اى بالاجماع كما قيل ان آية القذف وهى قوله تعالى الذين يرمون المحصنات ثم لم
ياتوا بربعة شهداء فجلوهن من حيث يكنن جلدته توجب ثمانين جلدة على القاذفات حرا كان القاذف او عبدا او
الاجماع قد خصصها بآية القاذف لو كان عبدا فعليه اربعون جلدة نصف الثمانين وثبت اى تخصيص
الكتاب يكون بثلثه كما قيل ان قوله تعالى والمحصنات من الذين اولوا الكتاب من قبلكم يدل على جواز العقد

بالمحصنات والعفائف من اليهود والنصارى على ما فسره ثم خصصها الآية الأخرى وهي ولا تكونوا المشركين
 يومئذ فانها تدل على عدم جواز العقد بالكتابية لكونها مشتركة قاطبة بالتثنية كالنصارى مثلاً وهم مشركون
 وبالمقارن سوا كان التواتر لفظياً أو معنوياً كما ان قوله ثم يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين عام
 لورثة جميع الاولاد سواء كان الولد قاتل ابيه او لا وسواء كان على طاعة ابيه ام لا فحقه له من القاتل لا يرث وقوله
 لا توارث بين طيئتين خصص الآية في ولائته ولد غير قاتل وعلى طاعة ابيه قتال وهذه التخصيصات للكتاب مما لا يكمل
 فيه لا يجزئ الواحد اى تخصيص الكتاب لا يكون بخبر الواحد عند الشيخ الى خبر العباسى والسيابة اى الشيخ
 تخصيص الكتاب بخبر الواحد العلامة الحلى حله الله دار الكرامة وجماعته كالمشتم لا رابعة وغيرهم وقيل القائل عيسى بن
 ابيان من المخالفين جمهور الحنفية ان خص العام قبله اى قبل التخصيص بخبر الواحد يقطع اى يزيل قطعاً
 يخص الكتاب بخبر الواحد سواء كان تخصيصاً بالمتصل او المنفصل وقال الكرخى ان خص قبله بمنفصل سواء كان
 بديل قطعى او ظنى يجوز التخصيص والا فلا ولم يذكره المصنف كونه في غاية الضعف وقيل القائل القاضى ابو بكر
 الباقلاني بالوقف اى لا ادري هل يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ام لا والى اى الوقف لمحقق ابو القاسم
 نجم الدين صاحب بيع دفع وهو لم يجد المصنف وجميع المانولون على عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد جزمين
 الا بغير ظنى قطعياً والحاصل ان خبر الواحد ظنى والكتاب قطعى والظن لا يصلح معارضة القطع بل يضمحل عنده
 الثانى لو خصص الكتاب بخبر الواحد لشيخ الصابية اثم هو اى النسخ تخصيص فى الزمان والتخصيص لمجوز عن تخصيص
 فى الافراد فلو جاز به ايجاز ذلك ايضا واللازم باطل فاللزم مثله قال المفصلون والمراد جميع ابيان غيره
 كما قرأنا معارض الكتاب العام به اى خبر الواحد اذا ضعف العموم اى عموم الكتاب بالاجازة لا بخبر الواحد
 بان يحمل العام على المعنى المجازى يقطع فح لا يلزم شناعة تغير القرآن عن الحقيقة الى المجاز بخبر الواحد بل المقترح
 هو التقاطع وهو يقوى على تغير الكتاب من مجازة الى مجازة آخر بخلاف الاحاد وجميع المجوزون على تخصيص الكتاب
 بخبر الواحد بان اعمال الدليلين لولى من طرق الواحد ما حله ان الكتاب والخبر دليلان قد تعارضوا فلم يخص الكتاب
 بخبر الواحد لزم طرأ الدليلين والعامة مرة وعلى تقدير تخصيص يلزم العمل على كلا الدليلين الكتاب والخبر الواحد
 واعمال الدليلين لولى من طرق الواحد قيل عليه ولا يمنع كونها دليلين وثانها ان العمل بالخاص طريق لا مجمع
 انه لا دليل على ان الجمع مما يمكن لازم كما هو المراد بالا ولوقية نعم لا بأس بالجمع لمحض التبرع والابحان ان وجه
 الجمع غير مخصص بما ذكره لمصدره بل الاخرى الخاص على التمهيد والقباع العموم الخالة قال صاحب التوأمين

فلا دل ان يقع دليلان لغرض واحد واما واحدا عاما والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص كونه قبل
 استلزاما لخاصة المردف في نفس الامر كلها مرتبة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فتعرف من
 ان مناط الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لان حيث هو الكتاب من حيث الدلالة ظني وكذا الخاص انما يكون
 اعملا تشبيها اذ كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال مجازا اخر غير تخصيص من النوع المجازي مضافا الى احتمال التخصيص
 كان عاما ايضا لما فرغ المصنف عن ذلك لم يشرع في الجواب عنها وقال قطعي المتن على الدلالة اي الكتاب في مركب
 يعارضه الخبر الواحد معا كونه لانه ظني المتن قطعي الدلالة في جواب عن المحجة الاولى الى المالكين حاصل ان الكتاب في العامة
 قطع المتن كونه ظني الدلالة وخبر الواحد عكسي ظني المتن وقطعي الدلالة فكل واحد منهما قوة من وجهيها فانه
 فحشا بينهما اي الكتاب خبر الواحد بان عمدا على كليهما بتخصيص به وسهنا بحث وعدم المنع للاجماع في جواب عن المحجة
 الثانية لما قلنا حاصله ان الاجماع قد انعقد على منع نسخ الكتاب بخبر الواحد ان كان صالحا لنسخه ولضعف المجازية
 غير لازم لي يجوز التخصيص في جواب عن محجة المفصلين حاصله ان ضعف عموم الكتاب بالمجازية او لا حتى يخص خبر الواحد
 فيما غيرهم من التخصيص انما يقع في دلالة الكتاب في ظنية التخصيص لا ينافي قطعية منه فلا شناعة في تغير دلالة الخبر
 بخبر الواحد فحصل اذ اتينا في العام وحاس ابن ورد من النبي صاينان احدهما عام والاخر خاص ويكفي ان يتبين
 بحسب الظاهر ولها دلالة اي العام والخاص المراد بالتفاوت ورواها في زمان واحد في تاريخ واحد بل ان يقول
 النبي في انجيل زكاة من عام شامل للذكور والاناث ثم قال بعده متصلا في ذلك الزمان ليس في انجيل الذكور
 زكاة حتى العام عليه اي على الخاص فيكون مخصصا للعام كما في المثال المراد به خلاف يعتد به الا ما شذوذ في قوة
 دلالة النسبة الى الاول لانه لا يحتمل عدم ارادة الخاص والعام كمثل فيه عدم ارادته والا قوى اقوى على الاضعف
 ان تقدم العام على الخاص بان يكون ورود العام وتاريخه قبل ورود الخاص وتاريخه فبعد حضور وقت العمل
 اي بالعام منسوخ اي العام والناسخ هو الخاص فلو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام اي بعد وقت
 امثال الامر بالعام فيكون العام منسوخا والخاص ناسخا والا يلزم تأخير البيان عن
 وقت الحاجة هذا لو لم يكن الخاص اضعف دلالة من العام بان يكون الخاص من الاحاد
 والعام من التواتر للاجماع على ان المتواتر لا ينسخ بالاحاد وكما مر وقوله اي قبل حضور وقت العمل اي لو ورد
 قبل حضور وقت العمل بالعام مخصص اي العام على صيغة المفعول لا منسوخ والخاص مخصص اعم فاعل
 لانا نسخ بعد اعتد من كونه تأخير البيان بشرط ان لا يتاخر من وقت الحاجة وهو الحق كما ياتي ولما غير المجوزين

تأخير البيان مطلقاً منهم من قال ان الخاص ناسخ لعام في الصورة المزبورة لانه لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت
 العمل ومنهم من رد ذلك وهم المانعون للنسخ قبل حضور الوقت وان تأخر اى العام عن الخاص فكان المقارن ان
 كما ان في صورة تقارن العام والخاص مني العام على الخاص كذا في صورة تأخر العام عن الخاص مني العام على الخاص
 ويكون مخصوصاً للعام عند المحقق صاحب البشائر والعلامة اكمل وعليه لم يصف واكثر الجمهور كالشافعي والابن
 البصري والرازي في الحصول وناسخ اى العام المؤخر ناسخ الخاص المتقدم لا يخص به عند المرتضى علم الهدى
 ووافقه ابو المكارم بن زهره وعزاه المحقق الى الشيخ وعليه بوحيه والشافعي عبد الجبار نقلاً على ان العام المتأخر
 يخص بالخاص المتقدم تقديم العام على الخاص بان يعمل بالعام دون الخاص لوجوب الغاية اى العام
 الخاص لو كان ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص او نسخة اى نسخ الخاص لو ورد العام بعد حضور وقت
 العمل بالخاص وتقديم اى تقديم الخاص بان يعمل عليه دون العام لوجوب التجوز في العام المتأخر بان يرد
 بعض افراده لا غير التجوز قال في الحاشية في اشارة الى ان العام المخصص بخارج في الباقي كما هو مذهب اكثر
 المحققين من علمائنا كالشيخ والمحقق والعلامة في غير التذييل وهو مذهب الحاجي ومذهب قدس السردود في
 التذييل الى انه ان يخص بالاستقلال بشرط اوصفة اوستة او غاية فهو في الباقي حقيقة وان يخص بتقل
 من عقل او سمع فجاز ان هو موافق لابي الحسين البصري ومذهب الحنابلة الى انه حقيقة مطلقاً فهو اى تقديم الخاص
 في العمل على العام اولى من تقديم العام لما يلزم فيه من الغاء الخاص او نسخة بخلاف تقديم الخاص فانه لا يوجب
 شيئاً منها الا التجوز فيكون اولى كما لا يخفى واجتج القائلون بان العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم بوجوب
 الاول ان يشمل العام جميع افراده بمنزلة التخصيص على كل واحد واحد منها بخصوصه فقول القائل قبلوا
 المشركين بمنزلة قوله اقتلوا زيد المشرك وعمرو المشرك وكذا بالافرق فعلى هذا لو قيل اولاً تقتل زيد المشرك ثم
 قيل بعد ذلك لا تقتل المشركين فهذا بمنزلة قوله لا تقتل زيد المشرك ولا عمرو المشرك فلا محالة يكونان ناسخاً
 للقول الاول فكذلك كل عام وخاص بهذه المثابة يكون ناسخاً للخاص فاجاب عنه بقوله وميت المتأخر
 كالعموم اى تخصيص الجزئيات بكل واحد واحد منها بخصوصها ليس هو كالعموم لقوت الفرق بينهما ظاهراً
 لان في تخصيص الجزئيات وتعدادها بخصوصها لا يمكن تخصيصها بان يرد بها البعض لما يلزم فيه من
 التناقض الصريح وما ذكره باللفظ العام فيمكن فيه التخصيص كما ان نقول لا تقتل زيد المشرك ولا عمرو
 المشرك ولا كذا المشرك بالتخصيص على كل واحد منهم بخصوصه فلا يمكن لك تخصيص ذلك بان نقول لا تقتل

زيد الشكر للملزم فيه من التناقض واما اذا ذكرت تلك الجزئيات باللفظ العام فذلك لا يفسد الشكر فيمكن
 لك ان تنقص ذلك وتقول اقل زيدا الشكر ولا عابئة فيه فيجوز ان يصار الى نسخ لاه لونه تخصيصا بنسبة
 اليه لما قرولان نسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه بل هو الرفع وهو ايقون من الرفع الوجه الثاني لقائل نسخ
 ان التخصيص للعام بيان له والمبين اسم فاعل لا يتقدم على المبين اسم مفعول وعلى تقدير كون الخاص ^{للمتقدم}
 مخصصا للعام المتأخر يلزم تقدم المبين على المبين فاجاب عنه بقوله والمتأخر وصف البتائية حاصلة
 وان كان ذات المبين بالكسر مقدما على المبين بالفتح لكن وصف كونه بيانا للمبين بالفتح متأخر عنه ولا يفسد
 فيه اذ لا يستبعد في ايراد كلام يكون بياناً لمقتضى كلام يقع بعده هذا كله اذا كان تاريخ ورود العام وخصص
 معلوما وان جعل التاريخ بان لا يعلم بل صدر العام قبل الخاص او بالعكس فكا الاول اى كالتسليم الاول
 يعنى العام على الخاص لما فيه من اعمال الدليلين وهو اول من اجماعا قال في الحاشية لا يخفى ان جعل
 التاريخ لا يتشبه في العام والخاص الورودين في الكتاب العزيز لان تاريخ نزول العام والخاص منه مضبوط عند
 المفسرين وانما يتشبه في الاحاديث وان احتمال النسخ انما يتشبه في الاحاديث النبوية لا فيما نقل عن الله
 عليه السلام واحتمال النسخ مطلق على ما اى على الاحتمال الذي هو ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
 الاول عدمه اى عدم ذلك الاحتمال والحاصل انه جواب لهوال سقدر وهو ان في صورة جعل التاريخ احتمالا
 الاول الخاص المتأخر قبل حضور وقت العمل بالعام ويحتمل تخصيص وانما في ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
 وقد قلتم في هذه الصورة بالنسخ فتعارض احتمال النسخ والتخصيص فكيف ترجح القول بكون الخاص مخصصا للعام
 والجواب ان الاول عدم الاحتمال الثاني فلا يصلح ذلك للمعارضة فصل اختلفوا بل يجوز اهل بالعام قبل
 ان يخص عن المخصص ام لا يمين فخص المخصص في العمل بالعام والثاني هو الاشهر الاقرب كما ستعرف ثم اتفقوا بان يلزم
 ان يخص اختلفوا في انه هل لا بد من حصول القطع بعدم تخصيص او الظن بعدمه يكفي والاخبر هو الاقرب لانه ادباب
 العلم تفصيله بالنسبة الى عدم المخصص في أغلب السموات فالتكليف بحصوله تخفيف بالاطلاق وايضا قد عرفت
 بحجية الظن حين السداد والعلم واختار المصنف ايضا ما فترنا وفاقا لصاحب المعالم والقوانين والضوابط
 حيث قال لا يبادر الى الاكوز البادق الى العمل بالعموم قبل ظن عدم المخصص فلنا حاصلا بالتخصيص عنه اى عن
 المخصص والبالا النسبية متعلق بالظن اى لم يحصل الظن بسبب انحصار عن عدم المخصص لا العمل على العام لا
 باصالة لعدم هذا جواب عن قول من جوز العمل بالعام قبل التخصيص عن المخصص بدليل ان الاول عدم المخصص

وتقرر الجواب ان بعد حصول العلم الاجمالي بان اكثر العمومات مختصه بالشك في العام الحادث فيجوز ان يتكامل العلم
 فان قلت كان ويدن صواب الامة العمل على العمومات بجزء العتور عليها بدون التخصّص عن التخصّص قلنا اولاً بان
 من كون ودينهم ذلك وثانياً بالفرق بيننا وبينهم بقلّة المعارض بالنسبة اليهم وعدم العلم الاجمالي لهم بتخصّص اكثر
 العمومات فلذلك كانوا لا يتخصّصون فان قلت طريقة اهل العقول اهل بالعام قبل التخصّص عن التخصّص فلو قال السيد
 بعد اكرم العلماء بعمل بعوم العام لا تخصّصه قلت علمهم كمالهم فيما لا يعلمون بالاجمال وجود التخصّصات اكثر
 بين العمومات الصادرة من استياد المثال المضروب خارج عن محلّ الفرض وكذا الآية النبائية تدل على نفى التخصّص
 عن خبر العدل بمضمونها والتخصّص عن التخصّص تبين لا نقول لو سلم الدلالة فالعلم الاجمالي حاصل بان العدول التوا
 بالجزء المختص كما اتوا بالعمومات فكما ان بعد العلم الاجمالي باثباتهم بالعمومات الموجودة في الكتب المعتمدة لزم
 التخصّص عنها واهل عليها كذلك لزم التخصّص عن التخصّصات المعلومه بالاجمال الموجودة في تلك الكتب التي بها
 العدول فعدم لزوم التخصّص ما ينافيه مدلول الآية لانها حاكية بوجوب العمل بخبر العدل وانما عالم بان العدل الى بان
 قلنا بد من ان التخصّص مقدمه حتى اعمل به ومن هنا يظهر الجواب عما يتوهم من ان آية التخصّص مطلقة في مجية خبر العدل
 فلا يجب التخصّص كذا صرح شيخنا صاحب التوا بطلاناً على عدم جواز المبادرته الى العمل بعوم قبل التخصّص
 شيوع المثل المشهور وهو ما من عام الا قد حصل حصل الشك بذلك في عموم العام فوجب التخصّص عن عدم
 للعمل على العام حتى يترجح احتمال عدمه ونزول الشك بوجوه المعارض والضاقة حصل لنا بذلك في غير
 العلم الاجمالي بتخصّص العمومات الكثيرة وبعد ذلك العلم الاجمالي ببناء العقلاء على العمل بعوم التخصّص لا قبله وادعى بعضهم
 اتفاق الامامية على ذلك الا من شذ من متأخري المتأخريين كالمحقق الشرواني والسيد صدر الدين والضا
 باستعمال الآية بالعمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة يقتضي القطع بالاشتمال وهو لا يحصل الا بعد التخصّص
 الال حرمة العمل بما وراء العلم الا ما خرج الدليل العلم كيون بعد التخصّص لان الدال على حجية العام من الاجماع او اهل
 ونحوها لم يدل على انه بد من ذلك وايضا لو جاز لكل من راي حديثاً او فهم مقتضاه بان العمل عليه وكذلك كذا
 فيصير الفقه حينئذ من باب المرجح والمرج دلائلها وينتظم النسق وقالوا اي القائلون بعدم لزوم التخصّص عن التخصّص
 والاتفاق باصالة عدمه انه لو وجب التخصّص عن التخصّص فوجب التخصّص ايضا عن التجوز فهو شرط محذوف لمساواة
 اي التجوز التخصّص لانه ايضا مجازاً فكما لا يجوز بقاء العام على عموم الاحتمال التخصّص كذا لا يجوز على اللفظ على حقيقة
 الاحتمال كون اللفظ المستعمل في الحقيقة مجازاً فيجب التخصّص عن ان العمل فيه ليس مجازاً او ليس التخصّص عن التجوز

اتفاقاً لان العرف قد يعمد الى اللفاظ فيحملونها على حقايقها بدون محصر من مجازاتها فليس انحصارها عن المحصر
 بل واجب قلنا في الجواب انه ان لمساواة بين المخصص والمجاز ممنوع لان الفرق بينهما قائم بمثل فانه مشهور في
 المخصص دون المجاز مع ادعاء جماعة الاجتماع على وجوب التخصيص دون المجاز فقياس المجاز على التخصيص مع
 الفارق والبيان ان ارادته لا يجب التخصيص عن الحقيقة أصلاً يعني انه اذا ورد حديث يدل على فعل شئ يعني ان
 ولكن لا يحمل احتمالاً في جواز وجود حديث آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة
 للمعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان ارادته لا يجب في الحقيقة طلب المجاز او
 لم يكن بينهما من وجود المعارض من الادلة بل ولا احتمالاً يعني ان يتفحص الاحتمال قيام قرينة عالية او مقابلة
 على ارادة اللغة المجازي من الكلمة فهو صحيح وسلم في العام الضامن هذه الجهة فانما التخصيص في العام عن المخصص لا احتمال
 ان يكون المراد منها المجازي بل ان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مطلق وان آل
 ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره عند غل الخشيش لا يوجب كون كل منهما مقصوداً بالذات ولما كان العلم
 جهة الادلة اكثر احتمالاً لوجود المعارض فقصوه بالبحث دون سائر الادلة كما مرّح به محقق القوانين فيه وما قيل
 نسب هذا القول الى ابن حنبل من ان اكثر اللغات مجازات يكذب اي هذا القول التبع بالرفع على الفاعلية لقوله
 يكذب والحاصل انه دفع دخل مقدّر تقرير الدخول انكشافك في عمومته العام بسبب المثل المشهور فوجب ان
 عن المخصص كذا يشك في محل الالفاظ على حقايقها بسبب ما ذكرنا من ان اكثر اللغات مجازات فيجب ان
 المجازات ايضا وتقرر الجواب ان تتبع اللغات يكذب ما ذكرنا من القول المذكور كما يصدق التبع المثل المشهور
 بالنصب على المعنوية فانا اذا امتنعنا وجدنا بالقرينة العقلية او اللفظية ان باس عام الا وقد خصص القاصي
 او كبر مستثني في العمل بالعام القطع دون الظن بعدم المخصص وكذا يشترط القطع بعدم المعارض له قلنا في
 الجواب عن قول القاصي لو كان شرط العمل بالعام القطع بعدم المخصص والمعارض فيبطل العمل باكثر الادلة المعمول بها
 لعدم حصول القطع بعدم المخصص في اكثر الادلة بل كما ثم الظن محال وعدم وجدان القطع لا يدل على عدم وجود
 المخصص في نفس الامر وافادة كثرة البحث اي بحث المجتهدين بالعام وعدم وجدانهم القطع او نفس المجتهد له
 اي للقطع متعلق بالافادة ممنوع حاصله جواب بوال تقريره ان كثرة بحث المجتهدين بالعموم ومحصن تدل عاوة
 على القطع بعدم المخصص والا لم يخلوا على عمومته والجواب ان افادة ذلك البحث القطع بعدم المخصص بمعنى نعم
 افادة الظن القوي سلم واستدراك استدراك وجوه اي المجتهد بالا قوی اي ربما يرجح المجتهد عن العمل بالعموم

بالدليل بعد بحث المجتهدين السابقين بعدم وجودهم وجداً تم مخصصاً أو معارضاً له وبعد فحص الفيا وعدم وجودها
 أو معارضاً أو أظهر بالاقوى أى أن مقتضى الاقوى أو المعارض لك فلو كان بحث المجتهدين بوجوب القطع بعدم
 لما خرج المجتهد عن العمل بالعدم بسبب الاقوى فتأمل استثناء واطلاقه على متصل حقيقة وفى المنقطع مجازاً لأن المتبادر
 الى فهم من إطلاق الاستثناء هو التوصل والتبادر بل الحقيقة والمنقطع قبا دره الى فهم ليس الا بالقرينة فتكون
 مجازاً فيه لا مشترك لفظي ولا معنوي أى ليس الاستثناء مشتركاً بين المتصل والمنقطع لا مشتركاً لفظياً ولا معنوياً
 ومن ثم أى من اجل ان الاستثناء مجازى فى المنقطع لم يحلوه أى الاستثناء عليه أى على المنقطع الا مع تعذر
 المتصل فما لم يكن محله على المتصل حمل عليه ولو تأويل ولا يحمل على المنقطع ولذلك عدلوا فى ادعاءهم عندى ما تم
 ورسم الاثبات على اهل الاشاعة عن الظاهر وتركيب الحدف ايضاً الاستثناء متصلاً وقالوا معناه عندى ما تم
 الاقنية ثوب وعلى اهل الاقنية شاعة وبه البطلان تصرح بان الظاهر فى الاستثناء وهو المتصل لا المنقطع واللام تركبوا
 الى الحالة فيما ذكره قوله لهم والهم من علمه بالاتباع فظن وقوله لهم لا يسمعون فيها القوا ولا تأثراً الا قبله اسماً
 حيث يشتكى الظن عن العلم هو غير داخل فى العلم والسلام من اللغو والتأني مع انه ليس من جنسها فيكون الاستثناء
 ونحوها من الآيات الكريمة التى لا حشاشاً فيها منقطع نحو كان لو لم يكن ان قبل مؤمن بالظن والظن ليس من جنس
 القتل وقوله فى الملاكمة كلهم يجمعون الا ابيض يستثنى بليس من الملاكمة بوليس منهم لقوله نعم وكان من المؤمنين
 خلقته من نار وقوله لهم لا تأكلوا اموالكم بكم بالباطل الا ان يكون تجارة عن تراض فاستثنى التجارة عن الباطل
 ولم يلبس من جنسها وبكذا غير وال خبر لقوله نعم على الحقيقة أى على ان الاستثناء حقيقة فى المنقطع او مجرد
 الاستعمال لا يدل على الحقيقة لاحتمال كون الاحتمال مجازاً وفيه نظر وجه النظر ان الظن من استعمال اللفظ فى معنى
 هو الحقيقة فالم يمنع مانع واليق بانه على تقدير كونه المنقطع معنى حقيقياً يكون الاستثناء مشتركاً والمجازية
 الاشتراك فهو مانع من حمله على الحقيقة فففيه انه يؤدى الى عدم التوقف باشتراك شئ من اللفظين مجرد
 استعمالهما فى اكثر من واحد بلا قرينة الى ان ينصوا على اشتراكهما وهو كما ترى كما بينهم من الناحية قبل تبادر اللفظين
 عند اطلاق الاستثناء واقفاً را المنقطع الى قرينة وان كانت هى كون استثنى خارجاً من المستثنى به يصلح
 للما لفته من جملة فى الواضع المذكورة على الحقيقة بشرط فى صحة الاستثناء والاتصال أى الاتصال
 بالمستثنى منه حين التكم ولو كان الاتصال حكماً أى يقع فى العرف ان المستثنى متصل بالمستثنى منه فتكون
 الانفصال بينها بنفس او عطف اس غير ذلك فلا يغير فى صحة الاستثناء والصدق الاتصال الحكم

وقيل بعدم اشتراط الاتصال بل يجوز مع الانفصال ايضا ولو طال المدة وقيل يجوز ان وجد النية قبل حال التكلم بالشيء
منه وقيل يجوز الانفصال مادام المجلس وقيل يجوز في الكتاب خاصة للزوم جباله قدر المبيع والموجب ونحوهما اي لو لم
يشترط الاتصال في المشتري وجاز تأخيره لما حصل العلم بقدر المبيع والتمس بالموجب يدل الاجابة والمهر ولما استقر
من العقود كالتكاح والطلاق والبيع والعتاق واللا جارة وغيره الجواز ان يورد البائع والموجب والملك والطلاق
الاختصاص على سبعة واجارته ونكاحه وطلاقه بعد مدة فيتعذر الحكم وبطل البيع والتكاح وغيرهما ويكون قدر المبيع
والموجب غير ما ذكر في حالة العقد عينه في تلك الحالة ولما بقي صدق صادق ولا كذب كاذب لجواز ان يورد
على قولها الاستثناء وانتفى الصدق والكذب والصلا لا يبقى الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد ومخلاف
العقل والنقل مما لا يكاد ان يخالف فيه احد ولا نعلم اي الفقهاء والادباء استثنوا المقر بعشرة درهم
متعلق بالمفروء وما دام مفعول الاستثناء بعد مدة والحاصل ان الفقهاء والادباء يعدون نحو قول
من اقر بعشرة درهم ثم استثنى منه بعد مدة درهما واحدا مثلاً قال له على عشرة ثم قال بعد شهر او شهرين الا انما
واحد فلو جاز التأخير في الاستثناء لما انقضت ذلك وهذا مظهر عدم جوازه في الكتاب ايضا لان درود على النعمة
العربية الفصيحة ولا شك فيه واستدل العامة على عدم جواز الفصل في الاستثناء بما رووا عن النبي من عطف
على شيء ثم راي غيره خيرا منه فليعمل وليكفر على يمينه بهذا لوجاز الفصل في الاستثناء وكان ينبغي للنبي ان يقول
فليعمل ويستثنى منه لا وليكفر على يمينه لان الاستثناء اسهل للمخالف عن خلاصه عن حشنة من التكفير واليمين بخلاف
الاسير الاصل في حق الله فاجاب المصنف عن هذا الاستدلال بقوله لا يشترط الاتصال في الاستثناء لما روي
عن النبي من تعيين التكفير من هيلة الاستثناء او لم يثبت هذه الرواية عندنا معاشر الشيعة قالوا اي يجوز
لتاخير الاستثناء جوزه اي التأخير في الاستثناء ابن عباس الى شهر فلم يخبر التأخير لما اختاره ابن عباس
وهو من فصحاء العرب وقيل عنه في جوازه روايات منها تجوزها الى شهر ومنها الى سنة ومنها الى آخر الامر فقلنا
في الجواب عنه لم يثبت هذا القول عن ابن عباس كيف وقد عرفت مخالفة للعقل والنقل فان ابن عباس مع جلالة
قدره كيف يخرج به او اراد ابن عباس اظهار ما نوى اولاً اي لو فرض الرواية عنه قلنا الفقهاء لعقل و
النقل لا بد فيها من تاويل وهو ان ابن عباس كان وقت التلفظ قاصدا للاستثناء فخرج متصل مع المشتري
بسبب مقصده ونية فيما بينه وبين الله ثم اراد ان يمار ذلك المقصود بعد مدة فقال فصل الاستثناء واستثنى
اي استوعب المشتري منه سواء كان ساوياً له نحو على عشرة الا عشرة او زائداً منه نحو على عشرة الا احد عشر فهو نحو

اتفاقا كما عن المحصول واحكام الامم والاكثريين من العلماء وعلى جواز استثناء الاكثر من الباقي والمرد بالاكثري
استثناء ما زاد عن النصف نحو على عشرة الاثنتي عشرة وهي ازيد من النصف فضلا عن مساوية مساوي الباقي لا غير
شي جاز استثناء الاكثر من الباقي يجوز استثناء مساوي الباقي ايضا بطريق اولي نحو على عشرة الاثنتي عشرة فهي مساوية
للباقي وقيل بالمنع اي منع الاستثناء مطلقا سواء كان الاستثناء من الزائد من النصف او مساويا له لكن هذا
المنع في العدد وخافته فلا يجوز ان يقع على عشرة الاثنتي عشرة او الاثنتي عشرة واما في غير العدد فيجوز نحو اكرم العلماء والا
خالط السلطان والكلان غير مختلط واحد منهم وقيل هذا قول الخليلية ووافقه القاضي ابو بكر بالمنع مطلقا اي
لا يجوز استثناء الاقل من الباقي سواء كان في العدد او غيره فلا يجوز على عشرة الاثنتي عشرة او اربعة ولا يجوز
اكرم العلماء والا شعراء النحاة اقل من غيرهم لتما على جواز استثناء الاكثر من الباقي قوله نعم ان
عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاديين فاستثنى الله سبحانه العاديين من عباده
ولا شك ان العاديين اكثر من غيرهم لقوله نعم الاكثر الناس ولو حصرست بمومنين وهي تدل على ان اكثر السامع
غير مؤمن فثبت استثناء الاكثر من الباقي فثبت جواز المساوي ايضا الاولوية فتأمل وفي الحديث اهدوا
لكم جاني الا من اطعمته فاستثنى من يطعمه من الجائع ولا ريب الا بين يطعمه سد قضاة فتأمل ولما كان
هذا ان الدليلان يثبتان جواز استثناء الاكثر في غير العدد اشار الى دليل جوازه في العدد بقوله اتفاق
الفقهاء على لزوم الواحد بعد قول القائل على عشرة الاثنتي عشرة والحاصل ان الفقهاء قد اتفقوا على
ان من يقول على عشرة الاثنتي عشرة فلزم عليه الواحد فلم يخبر استثناء الاكثر في العدد ولما اتفقوا عليه
قبل عليه يمنع الاتفاق وان نقله الغزالي وجماعة من الاصويين قال لا بد من هذا الاستثناء لخطا وفاء
هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة استعرق وانما يقول بلزوم الواحد من يقول بجوازه فتأمل واجمع
المالون لا استثناء الاكثر من الباقي والمساوي له بوجهين الاول ان ظاهر الاستثناء انما بعد اقراره
قوله عشرة مثلا يتضمن الاربعة فالقرار بالعشرة يتضمن الاقرار بالاربعة ايضا فاستثناء الاربعة من العشرة
انما بعد اقراره فالاصل في الاستثناء ان لا يقبل مطلقا لكن خالفنا الاصل وقلنا بجوازه في الاقل لانه
ثقلته فليعرض له المتنبهان فيستدرك بالاستثناء واجاب عن هذا الدليل بقوله والكلام عليه وحده
وليس في المستثنى حكمان مختلفان فلا انكار بعد اقراره لان اقرارنا بتحقيق بعد الاستثناء لا يحكم فيه بعد
الاخراج لا قبل لقوله على عشرة الاثنتي عشرة بقوله على ستة كما باقي في الفصل الآتي قبل عليه ان استثناء

من الاثبات نفى بالاتفاق كما يجب فيكون فيه حلمان وايضا ظاهر اللفظ انكارا بعد اقراره ان لم يكن في الواقع
 كذلك الوجه الثاني للمانع انه يستحق عند البلاغ وتوهم له على عشرة الاثبات ونصف ونقلت و
 نصف سدس وليس هذا استبعاد والاستبعاد الاستثناء الاكثر فاجاب عنه بقوله واستبعاد المثال
 ليس ليقبح استثناء الاكثر من الباقي الاقل بل استبعاد كاستبعاد له واحد واحد هكذا الى عشرة فكما
 ان قوله له واحد واحد الى عشرة مستبعد ويستحق بسبب التطويل بلاطائل لكفاية قوله على عشرة كذلك
 المثال المصنوع ايضا مستبعد وقبح بسبب التطويل اذ يكفي فيه ان يقوله على نصف سدس فلا استبعاد
 عما هو للتطويل لما يكونه عدم صحيح فصل لما كان الاستثناء بوجه التناقض فان فيه اثباتا مستثنى في ضمن
 المستثنى منه ونضيفه حاد الى دفعه وقالوا فيه ثلثة اقوال قيل في التفضي عن التناقض الواقع في الاستثناء
 المراد بعشرة في قوله له على عشرة الاثباته مظاهرها اي معنى العشرة بكما له في مجموع احاد العشرة وحرف ال
 دل على اخراج الثلثة عنها والاسناد وبعد الاخراج فلا تناقض لانه انما اعتبر اسنادا والحكم الى المستثنى منه
 بعد اخراج المستثنى فلم يقع الاسناد الا الى سبعة وليس في الكلام حلمان احدهما اثبات العشرة والاخر
 نفى الثلثة لتعارض الاثبات والنفي بل هو حكم بالاثبات لا غير وهو المختار عند المتأخرين كالعلامة والحق
 والعضدي وغيرهم وفيه بحث شتمه في آخر هذا البحث كذا في الحاشية هذا ما وجدت بايتانه في الفصل
 الاتي وقيل المراد بالعشرة في المثال المسطور سبعة فنعى قوله له على عشرة الاثباته على سبعة من قبل الكلام
 الكل واردة الخبر وعليه اكثر الاصلين وبهم صاحب المنقول والآي لفظة الاتي قوله الاثباته قرينة تجوز
 اي قرينة على ان استعمال عشرة في سبعة مجاز وقيل القائل قاضي اليوكر كما اي سبعة اسمان مفرد
 وهو سبعة واسم مركب وهو عشرة الاثباته فهذا المجموع اسم للسبعة كما ان الجملة قاتية شخص واحد كما بال
 شراد غير ذلك للاول اي لقول الاول لا للقائل الاول فلا ساجرة في قوله قبطل الثاني ولاني قوله
 الاول وبالحجة استدلل صاحب القول الاول على بطلان القول الثاني بوجوب الاول لزوم الاستبعاد
 او التسلسل في مثال اشترت الجارية الاصفها والحاصل انه لو كان المراد بالمستثنى منه ما بقى بعد
 اخراج المستثنى كما هو القول الثاني لكان المستثنى في هذا المثال مستغرقا للمستثنى منه وهو لو كما عرفت او لكان
 التسلسل وهو باطل اما بيان لزوم الاستغراق فبانه لو كان المراد بالمستثنى منه الباقي بعد الاخراج
 المراد بالجارية في المثال نصف الجارية فلا يجوز ان يكون له الا نصفها نصف كل الجارية فيلزم استغراق الاستثناء

اذا المراد حينئذ بالجارية نصف الجارية وبالنصفها ايضا اريد نصف الجارية فيكون المثال في قوة قولنا
 اشترت نصف الجارية الا نصفها هذا هو الاستتراق والافكون المراد بقوله الا نصفها نصف ما وقع عليه
 الشرع وهو الربع لان نصف كل الجارية فيكون المثال في قوة قولنا اشترت نصف الجارية الا نصف نصفها
 قيل لم تسلسل اذا المراد بنصف الجارية بالقي بعد الخارج وهو الربع وضمير لا نصف نصفها يرجع الى المراد
 استثناء المراد وهو الربع ويلمح جراد منها بحث والوجه الثاني ما اشار اليه بقوله والقطع بارادة نصف كلها
 اي القطع حال ثلثان المراد في المثال المذكور استثناء نصف من كل الجارية لا استثناء النصف من
 نصف الجارية والا يلزم عدم ذكر المرجع سابقا للضمير لان بقا المرجع اللفظ باعتبار المفهوم لا باعتبار المراد
 فيكون من قبيل الاستخدام فتأمل فبطل القول الثاني وللقول الاول على القول الثالث وجهان
 الاول لزوم الخروج عن قانون اللغة والحاصل انه لو كان للبعثة اسمان مفرد ومركب وهو عشرة الاثنية
 لزوم الخروج عن قانون اللغة اذ قد ثبت باستقرار اللغة انه ليس في كلام العرب اسم مركب من ثلث كلمات
 امتزاجيا من غير اضافة فيكون الخروج الاول منه معرأ بحسب العوائل نعم يوجد ذلك في المركب الاضافي نحو التسمية
 بابي عبد الله فيعرب الاول وفي غير الاضافي لانه مركب من كلمتين لا يعرب الاول نحو بعلبك واما التسمية بنحو تالطا
 شراوشاب قرناها فهي من قبيل الحكاية هذا ما صرح به علماء العربية كصاحب الكشاف في بحث اسما اسور
 وغيره الوجه الثاني ما اشار اليه بقوله وعود الضمير الى جزء الاسم اي في مثال اشترت الجارية الا نصفها لو كان
 مجموع الجارية الا نصفها اسما ومركبا لنصف الجارية فيكون لفظ الجارية بمنزلة زاء زيد ولفظ الا بمنزلة تاء
 ولفظ نصفها بمنزلة وال ولا شك ان ضمير نصفها راجع الى جارية فيلزم عود الضمير الى جزء الاسم وهو خلاف
 قانون اللغة قال المصنف برودة مصحبة تور حجة في المنية المنقولة عنه والحق انه ليس هناك مرجع ولا
 ضمير اذ كل منهما على تقدير التسمية لا يدل على شيء بل هو كاحد حروف زيد ثم قال في حاشية اخرى قد يقال ان
 الخروج عن قانون اللغة وعود الضمير الى جزء الاسم انما يلزم ان اذا جعلنا عشرة الاثنية علما للبعثة والجارية
 الا نصفها علما لنصف الجارية واذا اردنا ان يجمع بين البعثة والنصف بجارية اخرى مفيدة للمراد من غير
 تسمية فلا يلزم ذلك مثلا اذا كان لزيد ولد ذوراسين قلنا ان نقول جاء الذي لولد ذوراسين قلنا ان
 مراد القاضي ما ذكرناه فالجواب من متدفعان وفيه ما لا يخفى فان المحذور الاصل اعني لزوم التناقض يبقى
 بهالة والافرض وضو انتهى كلامه على انه مقامه لا يخفى عليك لو اريد بعشرة الاثنية والجارية الا نصفها التسمية

بالسبعة والنصف من غير جعلها عليهن للسبعة والنصف في زوال القناقض ايضا سند فتح كما لا يخفى على المتأمل
 القول الثالث ايضا كاللثاني بامرو ولا قول رابع فيما نحن فيه حتى تنظر فيه فتعين القول الاول وهو ان
 المراد بالعشرة في له على عشرة الاثنته بمحور احاد والعشرة بكما لها وقد عرفت انه لو كان مراد القاضى بالتعبير السبعة
 ونصف الجارية في المثالين المذكورين بعبارة اخرى مفيدة للمراد من غير شتمية فلا يسل ما به فلم يتعين القول الاول
 فتأمل في الثاني اى القول الثاني وهو ان المراد بالعشرة في المثال المذكور السبعة ولفظ الاقرنية المحجوز على فطلوان
 القول الاول دليلان الاول لزوم كذب ما هو صدق قطعا اى لو اراد بالعشرة تمام محتاجا يلزم كذب كلامهم
 صادق قطعا كلامهم انشده وهو قوله سبحانه فليث فيهم الف سنة الا خمسين بما ما قلوا يريد بالف سنة تمام
 - عنده لزم اثبات لبث خمسين ونفيه وهو تناقض وتكذيب لكلام صادق قطعا وبطلانه ايضا قطعي فلا يرد
 يراد بالف سنته هو الباقي بعد الاخراج اى سبع مائة وخمسون عاما اذ هو الواقع حقيقة والدليل الثاني ما
 اشار اليه بقوله ولا مناص اى لا مخلص عن ارادة احدهما لكن الاقرار بالسبعة حاصلة ان في المثال المذكور
 اما ان يراد بالمستثنى منه عشرة بكما لها او سبعة لعدم المخلص بدون ارادة احدهما اذ لا ثالث لهما والاول
 باطل لثبوت الاقرار بالسبعة فتعين الثاني وللثالث اى القول الثالث وهو ان السبعة لها اسما مفعول
 مركب بطلان القولين الاولين بامرين دلائل الفرقيتين بان بطل المذهب الاول بدليل المذهب الثاني
 وبطل المذهب الثاني بدليل المذهب الاول فتعين الثالث اذ لا رابع ويدفع الوجه الثلثة المزبورة
 وجها للمذهب الثاني ووجه واحد للمذهب الثالث لسبق الاخراج الاسناد اى اخراج المستثنى
 قبل القاطع الاسناد فيكون الحكم والاستناد الى الباقي بعد اخراج المستثنى فكان القائل حكم
 بالباقي بعد الاستثناء ولا انه حكم اولا على كمال معنى المستثنى منه وما يتبعه ثم اخرج عنه المستثنى حتى يلزم تناقض
 قطعي هذا يكون الحكم باللبث في قوله فليث فيهم الف سنة الا خمسين عاما بعد اخراج خمسين فلا يلزم
 كذب ما هو صادق قطعا ولا ان يكون المراد بالعشرة سبعة ولا بطلان القول الاول ولا تعيين الثالث فيه
 اى في هذا المقام كلام طويل بالذلل في الاستشتم هو ان هذا يقتضى عدم لزوم شئ على من قال ليس
 على شئ الا خمسة وهو بناء على ما هو الحق من ان الاستثناء من انفى اثبات يلزم عدم افادة كلمة لا
 لتضمنها اخراجا من الالوية اولا ثم اسناد النفي الى الباقي فلا يستفاد منها الا نفي ما سواه تعالى من الالوية
 لا ثبوت الالوية له حل شانه اذ ليس في الكلام مكان كما مر في الحاشية انتهى وقد يجاب بان مرادهم بغير

ليس في الكلام حكمان انه ليس في الكلام حكمان على استثنى واحد هما في ضمن استثنى منه والثاني صريحا بعد اخر اجمعه
 منه حتى يلزم التناقض وهو لا يتأني ان يكون في الكلام حكمان احدهما على استثنى منه ولو بعد اخرج استثنى و
 الثاني على استثنى مخالفا لحكم المستثنى منه قائل فصل اذا تعقب لمخصص عمومات متعددة جملا كانت
 او غيرا متعاطفة بالواو او غيرا وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخرة مخصصة به خبرا وانما الكلام في
 غيرا وجرت عادتهم ببيان الخلاف والاجتهاد في تعقب الاستثناء وقاسوا غيره من المخصص على الاستثناء بان
 الحال فيه كالحال في الاستثناء والمصنف ايضا جرى على منهجهم حيث قال الاستثناء بعد حمل متعددة متعاطفة
بالواو فقال الشيخ ابو جعفر الطوسي والشافعية للكل اي يرجع الاستثناء بعد الحمل المتعاطفة الى كل
 ولو رجع الى الاول او الاخير كان مجازا وهو مختار ابن مالك من النخاعة ومنه العنصرى بان الماد رجوعه الى كل
 وجوه الى كل واحدة بالانفراد بالمعنى دليل على رده البعض لان الاصل اشتراك المتعاطفات في جميع المتعاطفات
 كالحال الشرط وقال الخفيفة واتباعه للاخيرة اي الاستثناء المزبور يرجع الى الجملة الاخيرة فقط وفي غيرا مجازا
 مختارا الى علي الفارسي النحوي وقال السيد المرتضى رضي الله عنه بالاستشراك اي الاستثناء المزبور مشترك بين رجوعه الى كل
 والاخرة فيتوقف رجوعه الى احدهما الى القرنية فان كانت للاول فاليه وان كانت للثاني فاليه وقال الغزالي بان
 يستعني انه لا يدري في اي من الامر من حقيقة واليه اي مختارا الغزالي مرجع الحاجبي فان تدبر على ما في النواحي انه
 ان لم يلق الاقطار مما قبلها ياءات فللاخيرة وان طرأ الاتصال فللكل وان لم يظهر احدهما فالوقوف والظاهر انه
 مذهب الغزالي لانه انما يقول بالوقوف عند عدم القرنية للاهل اي دليل القائل بالقول الاول وهو رجوعه
 الى الكل وجوه ذكر المصنف منها وجهين الاول صيرورتها اي صيرورة الجملة المتعاطفة بسبب الحطف كجملة
 المفردة فان الحطف شأنه في الاثرى بكل في تحوز يد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل فلان
 الافعال فيعود الاستثناء الى الكل كالمفرد والثاني قوله استحسان التكرير اي العرب قد استحسنوا التكرير في
 الاستثناء في مثل قولهم اكرم العلماء والافساق وجالس الشمر والافساق وصاحب الاغنياء والافساق
 وقد متعلق الغرض باء ذلك لمطلب فلو لم يكن الاستثناء متعلقا بالجميع لاحتجنا في اء ذلك لمطلب الى التكرار
 وهو متعين فتعين الرجوع الى الكل والا لا يمكن ادوا لمضمون المزبور لوجه وهو كما ترى ودفع الدليلان المذكوران
 الاول بالمنع اي يمنع صيرورة الجملة المتعاطفة بسبب الحطف بمنزلة الجملة الواحدة والثاني بقوله والافساق
 للتطويل مع امكان الاكذافي الجميع والحاصل ان استحسان التكرار في الاستثناء وانما هو للتطويل مع امكان الاختصاص

بان يعم بعد الجمل المتعاطفة الاكذافي الجميع كما يقع في المثال المذكور بعد الجمل الا الفسق في الجميع فحصل المطلوب بان
التكرار مع الاختصار لان استحقاق التكرار يظهر رجوع الاستثناء الى الجميع وللتأني اي للقائل بـ رجوع
الاستثناء الى الجملة الاخرى وجوه ايضا تصدى المصنف بذكر وجهين منها الاول لورجح الاستثناء الى الجميع ^{لكن}
ينبغي رجوعه الى الجميع في آية القذف ايضا لكن لم يرجع الاستثناء الى الجملة في آية القذف لان الآية الشريفة
هكذا والذين يرمون المحصنات شيئا لم ياتوا به بشهادة اربعة شامخين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدان ^{لكن}
هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك والحوا فان الله غفور رحيم فقد وقع الاستثناء فيها بعد تلك الجمل
بجملتهم والنهي عن قبول شهادتهم وانما خبر بقصدهم ولا يرجع الى الجملة لانه لا يقطع بالتوبة اتفاقا وقول الشعبي
بسقوطه بها شاذ لا يلتفت اليه والوجه الثاني قوله والجملة الثانية الحاملة بين الجملة الاولى والاستثناء
كانت كوت الحائل بين الكلام ولو اختلف فيكون الجملة الثانية مانعة من رجوع الاستثناء الى الجملة الاولى اذ من
شرط الاستثناء الاتصال وهو مفقود ههنا فيرجع الى الاخرى ودفع الدليلان الاول بقوله وبغير دليل
حاصله ان الدليل قد صرفناه ونهناه عن ارجاع الاستثناء الى الجملة الاولى وهو ان الجمل حتى الاخرى والتوبة لا
اثر لهما في استقطاع غير هذا ليس من محل النزاع اذ هو فيما لم يقيم دليل على ارجاع الكل ولا الى
الارجاع الى الاخرى وههنا دليل يدل على عدم ارجاعه الى الجملة الاولى فالآية المستدل بها خارج عن
محل النزاع والثاني بقوله والكل كالواحدة يعني الجمل المتعاطفة كلها بسبب الغطف كالجملة الواحدة
في حكمها فلان ان الثانية كانت كوت والثالث اي للقائل باشتراك الاستثناء بين الكل والاخرى
كما هو سبب سبب ذكر المصنف وجهين اولهما حسن الاستفهام يعني اذ سمع السامع الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة
فيسئل المتكلم بان الاستثناء الى آية جملة يرجع الى الاولى والاخرى فهذا الاستفهام حسن وهو علام بان الاستثناء
مشترك بين الكل والاخرى اذ لو كان رجوعه الى الكل والاخرى حقيقة لما حسن ذلك الاستفهام وثانيتها
الحقيقة اي الاستثناء وتارة يستعمل ويرجع الى الجميع وتارة يرجع الى الاخرى والاصل في الاحتمال الحقيقة فيكون
حقيقة فيجاء دفع اول الوجهين بان حسن الاستفهام ليس بسبب الاشتراك بل برفع الاحتمال لان الاستثناء
ليس لهما فيما هو حقيقة فيه بل كمثل بل هو للكل ام لاخرى فلهذا رفع ذلك الاحتمال حسن الاستفهام لانه مشترك
بين الكل والاخرى ودفع ثاني الوجهين بقوله ومروحية الاشتراك اي قد سبق فيما سبق مرارا ان الاشتراك
مروجح والمجاز خير منه فالقول بالاشتراك ترجح المروجح فصل الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس

اى من نفى اثبات قال الحقيقة المستثنى مكنت عن نفىه ان كان من المثبت واثباته ان كان من لنفى
 لا يعلم ان المستثنى محكوم عليه بحكم المستثنى منه او بقبضه ام لا قال برهان من وجهه في المنية المشهور ان الحقيقة مستثنى
 في الشق الاول وانما يخالفون في العكس فقط وفيهم من كلام بعضهم انهم يخالفون في الشقين معا بل عباراتهم في
 كتبهم الاصولية تتأدى بذلك حيث قالوا ان قول النجاة الاستثناؤه من نفى اثبات وبالعكس مجاز والمكراد انه لم
 يحكم على المستثنى بحكم المصدر لا انه يحكم عليه بقبضه بل الاول مذنب قبا ثم والثاني مذنب متاخرهم وعبارتهم في
 هذا الكتاب يمكن تفرعها على كل من المذهبين كما لا يخفى انتهى لنا على ان الاستثناؤه من الاثبات نفى وبالعكس
 النقل من الكلمة اللغوية كك ونقلهم هو المعول عليه في اثبات مدلولات الالفاظ لما مر من ان الالفاظ في
 وهما تحت وكلمة التوحيد فانها تدل على نفى الالهية عن غير الله سبحانه واثبات الالهية له نعم وبهذا يفيد الوجودانية
 فان الدهر من اذا تكلم بها بالاعتقاد وحكم عليه بالاسلام فلو لا افادتها للوحدة الالهية لما حكم
 عليه بالاسلام فتبين انه لو لم يكن الاستثناؤه من نفى اثباتا بل كان مكونا عن نفى اثباتا
 لما عليه الحقيقة لما افاد قول لا اله الا الله التوحيد ولما حكم على الدهر حين قال نبيا بالاسلام او الاسلام انما ثبت باثبات
 الالهية له نعم وفيها عما سواه وعلى مذهب الحقيقة لا يقيد كلمة التوحيد بالنفى الالهية عن غيره نعم لا اثباتا له نعم
 قاله يرى لو قال بها كلمة نفى الالهية عن غيره نعم وليس خلاف معتقده فكيف يحكم عليه بالاسلام وذلك باطل
 للاجماع على اسلام من قال بها وقيل بان كلمة التوحيد على عرف الشارع وافادتها
 للتوحيد شرعية لا لغوية والكلام في اللغة فردوه لمصنف بقوله ودعوى ان افادتها اى افادة كلمة التوحيد له
 اى للتوحيد شرعية لا لغوية باطلة خبر بقوله ودعوى لان التوحيد يفهم منها من لا يعرف الشرع فكيف يكون
 افادتها شرعية على ان عرف الشارع حادث وكلامنا قبل حدوثه في اول الاسلام اور وعليه ان الحاطة
 كاللوا او هرتين بل مشركين وكان ثبوت الالهية له نعم مركزا في عقولهم لكنهم لم يشكروا معه غيره نعم في الالهية
 من الغير ولم يتغير اثباتها له نعم لعدم الحاجة ثم صار عرفا في التوحيد اقول مع ان صلى المحدثين في هذا الاحوال
 فيه ان الغرض من الحقيقة هو اثبات الوجودانية التي هي اصل الاصول حتى يحتجبوا عن عبادة الاصنام ويعتقدوا
 التوحيد فلو كان لا اله الا الله نفى الالهية عن غيره نعم فقط لا اثبات الوجودانية لما كان موقفا للخرق المطلوب
 قصد ومثل ذلك الكلام في مثل المقام لا يرضى بالحكم شامل واخراج الطيور ليس من المخلوقة هذا هو
 استدلال الحقيقة بان لو كان الاستثناؤه من نفى اثباتا لزم من قوله الاصلوة الى بطون حصول المخلوقة بغير وجه

الطهارة وهو باطل لجواز ان يكون الطهارة حاصلة ولا يصل الصلوة لقراءة شرط من شرطها فاجاب بما حاصله ان
الطهور المستثنى ليس من جنس الصلوة فلا يكون اخرج الطهور من الصلوة حتى يلزم من ثبوت الطهور ثبوت الصلوة
انما يلزم ذلك لو قال لا الصلوة الا بالطهور وليس كذلك فلا بد في قوله من تقدير والتقدير جنان الاول معنى قوله لا الصلوة
الا بالطهور لا صلوة حاصلة الا صلوة الطهور والثاني معناه لا صلوة ثابتة بوجه من الوجوه الا باقرارها بالطهور
فيكون الطهارة شرطا للصلوة بشرط وان يلزم من قوامة فواته فواته بشرط ولكن لا يلزم من وجوده وجوده بشرط
لا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلوة كما توهم الحنفية فاندفع الاشكال في الاستثناء من جهة الاثبات وبقي
في المتن الاصح فاشارة الى دفعه بقوله وكذا الوجهان لدفع الاشكال في المتن الاصح تقرير الاشكال فيرأى انه كان
من السفي اثباتا كان معنى قولنا ما زبد الا عالمنا من لانه ليس زيد انسانا ولا حيا ولا موجدا ولا شيئا هو باطل
ولدفع وجهان الاول انه مبالة في تحقيق العلم لزيد في جواب من لا يعترف علمه والثاني انه كد صفاته وكان
صفاته بالنسبة الى العلم غير معتبرة كما قرع عن الاستثناء الذي هو احد اقسام المخصص راوان يثبت على غيره من المخصصات
فقال والتخصيص بالشروط نحو اكرم الناس انما نوا علماء والتخصيص بالصفة نحو اكرم الناس العلماء والتخصيص
نحو اكرم الناس الى ان يحيلوا كما لا استثناء في كثير من الاحكام جز بقوله والتخصيص اي الاحكام التي ذكرت سابقا
من وجوب الاتصال والرجوع الى اهل والاخرة عقيب اجل وانما قال في كثير من الاحكام لان هذه المخصصات
ليست كالا استثناء في بعض الاحكام كعدم جواز الاستغراق في الاستثناء وجوازه فيها كما قيل في التخصيص
شأن كمانى قوله ثم خالف كل شيء فكل شيء عام شامل له نعم ايضا لكن يعقل تخصيصه نعم ويخرجه عن الخلق كما بينا
مفصلا في بحث تخصيص وحجة المانع اي مانع تخصيص العقل اهية لا يعاب به فصل اختلف في ان العام
اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناول العام فهل ذلك الضمير يكون مخصصا للعام ام لا والى هذا اشار
بقوله قيل القائل ابو الحسين البصري وامام الحرمين ووافهما العلامة في النهاية وخالفهما في التهذيب كما
سيأتي التخصيص في مثل قوله نعم ويعلمون ان الذي يرجع اليه ذلك الضمير هو قوله نعم والمطلقات
تمام الآية كذا والمطلقات تير يقصن بالفسهين ثلثة قروا ولايل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر ويعلمون ان حق برؤهن في الضمير في قوله ويعلمون بل وفي برؤهن مخصص لقوله
المطلقات وبيان تخصيص ان المطلقات عام شامل للرجعيات والباينات لانه جمع يعرق باللام وهو
يفيد العموم كما مر وقوله ويعلمون ان حق برؤهن مخصص ذلك العام بان المراد بالمطلقات الرجعيات دون

البائنات لان بول البائنات لا يتحقق برؤس فالضمير في بولتين وبرؤس يرجع الى الرجيات المرددة
 بالملقات ولو بقي العام على عمومته يكون المرجح عاما والضمير لبعض افراده فيلزم مخالفة الضمير لرجعية وجب التخصيص فبدل
 الآية على وجوب الترخيص بثلاثة قرو للرجيات دون البائنات وتعد اي تخصيص المذكور شيخ والحاجبي وطائفة
 من العامة كالغزالي والامري والبيضاوي فلي هذا يجب الترخيص على كل من الرجيات والبائنات والعلامة
 في النهاية والتهذيب قولان الجواز في الاول والوقف في الثاني والمرضى المحقق قال بالوقف وهو اسم
 عن المصنف لتعارض الاول من الجانين للاول اي دليل القول الاول وتخصيص العام بالضمير مخالفة
 الضمير لرجعية اي لو لم يكن الضمير مختصا بل بقي العام على عمومته فيكون المرجح عاما والضمير لخاص من افراده فيلزم مخالفة
 الضمير لرجعية وهو خلاف حقيقة الماتحا وبين الضمير والمرجح وذلك لا يحصل الا في تخصيص للثاني اي
 دليل القول الثاني وهو ان الضمير لا يخص العام مجازية لفظا لا يستلزم مجازية لفظا آخر خاصة ان الضمير موضوع
 للمعنى المذكور قبله فلو دله الى بعض المذكور مجازا وتكتاب الجاز في الضمير لا يجب ان كتاب الجاز في المرجح البين
 تخص العام لما على الوقف تعارض الجازين احدهما في الضمير والاخر في المرجح بلا مرجح والحاصل ان في
 كل من احتمال التخصيص وعدم ارتكابه باللباز انما في احتمال تخصيص فلان اللفظ العام حقيقة في عموم استعماله
 في الخصوص مجازا ولما في احتمال عدم تخصيص فلان وضع الضمير للمعنى المذكور قبله فلو عاد الى بعض المذكور فيكون
 مجازا في الضمير لعدم جريته على مقتضى الوضع فلزم المجازان وتعارضهما فلا بد في الحكم بترجيح احدهما المجازين من مرجح
 وليس لاحد من المجازين مرجح فيجب الوقف والاستخدام شايح واب عن حجة التخصيص بانه لو لم يكن الضمير مختصا
 لزم مخالفة الضمير لرجعية والجواب ان تلك المخالفة لا فيها الشبهة صفة الاستخدام والقول به فيراد بلفظ العام
 معناه الحقيقة والضمير معناه المجازي لطالب الثالث من المنهج الثالث في المطلق والمقيد المطلق
 على ما عرفت اكثر الالهيين هو ما دل على فرد شايح محتمل صدقه على افراد كثيرة متدرجة في جنسه اي جنس
 ذلك الفرد وهو مفهوم الكل يصدق على هذا الفرد وعلى غيره في الافراد والحاصل ان المطلق موضوع لامر على ريد
 مستفرد غير معين قابل لافراد كثيرة على البطل نحو رجل فانه يدل على حصه من الانساء، وتجمل الوجود في ضمن زيد
 عمر وغيرهما فيمثل التعريف النكرة والمعرف بالصدر لذهني الدالين على الماهية المقيدة بقب الوحدة الضمير
 المعينة نحو اكرم رجلا ولقد امر على النبي صلى الله عليه وسلم وكمثل الحمار يحمل سفارا كانت الجملة صفة للماهية بما هو مشهور
 تولف المطلق ونحوه البعض بانه ما دل على ماهية من حيث هي لا بقب الوحدة ولا الكثرة وهو انظار هو المشيد

في تهيد القواع حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط
 انكثرة المستخرقة فعلى هذا يلحق تعريف اسم الجنس المحلى باللام الدال على الماهية لمعلومة بشرط حضورها في الذين كما
 في الرجل خير من المرأة واسم الجنس المنون يقتضون الحكم الدال على الماهية لمطلقة بشرط عدم كونها معينة ^{بالعين}
 الذي سمي كقولك يا رجل ولا امرأة وقول الشاعر اسد على وفي الحروب مغامرة وتخرج من تعريف التكرار في الكلام
 الشخصية والمبهمات فالعرفان متباينان متباينان كلياً وواعفت هذا فاعلم انه يظهر من كلام بعض المحققين
 ان كثير من الفقهاء يقولون ان هذا مطلق وذلك مقيد فيجب حمل الاول على الثاني مع انه من التكرار كذا
 يقولون ذلك ايضا فيما كان المطلق من اسم الجنس المنون او المعرف بلام الجنس فالاكثاف في تعريف الاول
 الثاني قاس على كلامهم من المطلق وايضا يقولون في التكرار اسم الجنس المعروف بالمنون ان هذا مطلق
 والمطلق يعرف الى افراد الشايح فالاكثاف واما عند التعريفين فاسم ايضا فيما يذكر من شروط حمل المطلق على
 لا يفرقون بين الامر من فالظاهر ان المطلق احد الامر انما الدال على الماهية او على الشايح في جنسه نعم من قال متعلق
 الاحكام بالافراد فله الاكثاف بالتعريف الاول والمقيد بخلافه اي ما دل على فرد غير شايح في جنسه لا لا يدل على
 شايح حتى يقتض بالعملاء قيد خل فيه الا علام واهجات وقد يعرف المقيد بانه ما اخرج من شايح اي بالاكثاف
 فيه العموم ولو من جهة مثل رتبة مومنة فان الرتبة كانت شاملة للمومنة والكافرة ثم اخرجت عن شايحها
 ازيل العموم وخصت بالمومنة فهي مطلقة من جهة شمولها جميع افراد المومنة من الابيض والاسود ومقيمة من
 جهة خروج الكافرة فهي مقيدة من وجه ومطلق من وجه آخر والاصطلاح الشايح فيما ينتمى في المقيد هوذا اثنين
 التعريفين عموم من وجه لتصادقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد والثاني على رتبة مومنة فان اختلف
 حكمهما اي حكم المقيد والمطلق يعني ان يكون الحكم به فيها مختلفا نحو اعتق رتبة واخلع رتبة باسمته فلا حمل
 لا حيا على الآخر مطلقا سواء كان الحكمان امرين او اثنين لواحد بما امر او الآخر نهياً وسواء كان علم الحكم فيها
 متساويان او مختلفا فان غلبت رتبة وان توفيت فاعتق رتبة مومنة لو جعل علمه لغسل الوضوء بسببهما واما
 وجهه ووراءه بـ مطلقا او مختلفا نحو ان ظهرت فاعتق رتبة وان ضربت زيداً فاعتق رتبة مومنة ففي
 هذه الصورة الحمل على كل من المطلق والمقيد اجماعاً اي عدم الحمل في الصورة المذكورة اجماعاً لا خلاف
 فيكون كما ذكر في اكثر كتب الاصول الا ما نقل عن اكثر الشافعية فانهم قالوا بالاحتمال ان يتحد سبب الحكم فكلو اليد في آية
 البسم على اليد في آية الوضوء فان اليد في آية الوضوء مقيدة بما اخره المرفق وفي آية البسم مطلق وسبب الحكم فيها

ايضا واحدا وهو صدور الحديث ولا يخفى عليك مخالفتها لذلك ولقوم العرف اذ لو قال اسباب يجب ان جاء اوله
 من اسفل فاعلم عالمنا ثم قال ان جاء اوله من اسفل فاطلع عالمنا بانتمينا لما فهم العرف تقسيم الاول بالثاني ولفظ
 لزوم التقيد عند اتحاد السبب فلا نسمة في خصوص الآية الكريمة اذ الموجب للوضوح الحديث مع وجوب ان الماء للتعقيم
 هو مع فقدانه فاختلف السبب فالحق هو عدم الحمل اذ المريد دليل خارجي على الحمل وان ورد وجب الحمل كما اشار اليه
 الامام مع التوقف اي يحل احدهما على الآخر اذ توقف احدهما على الآخر كما اوردوا الحق رتبة ثم ورد
 تلك رتبة كافترة فحتم يجب حمل رتبة على مؤمنته لا كافترة لما ثبت شرعا من ان الحق موقوف على الملك
 ولا يصح بدونه وقد ورد النفي عن ملك الكافرة فلا يابا يكون المراد بوجوب رتبة مؤمنته فان قلت المقيد
 هنا الكافرة والمطلق لم يقيد به بل بنقيضها وهو المؤمنة قلت معنى حمل المطلق على المقيد المطلق به سواء كان
 بالاثبات او بالنفي والآية اي وان لم يختلف حكم المطلق والمقيد بان يكون الحكم به فيها متقيد بالمتقيد كما ان
 اتحاد موجبها اي سبب الحكم في المطلق والمقيد حال كون الحكمين فيها متبئين نحو ان ظاهرت فاعلمت رتبة وان
 ظاهرت فاعلمت رتبة مؤمنته فالحكم فيها بالاثبات حمل المطلق على المقيد اجماعا لا خلافا بينهم في وجوب الحمل
 بالمقيد لكنهم اختلفوا في انه يلزم ذلك المقيد يكون بيانا للمطلق او استحالة واما اختاره المصنف هو الاول
 واليه اشار بقوله بيانا لا استحالة اي حمل المطلق على المقيد يكون بيانا للمطلق لا استحالة سواء تقدم المقيد
 تاخره قيل بل لا بد من نسخ ان تاخر المقيد عن المطلق يعني لو تاخر المقيد عن المطلق كان المقيد ناسخا للمطلق لا بيانا
 لتا على حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا استحالة اعلم ان هذا دعوى بان الاول حمل المطلق على المقيد والثانية كون المقيد
 بيانا للمطلق لا استحالة والمصنف اشار الى دليل الاول بقوله الجمع اولى اي على تقدير حمل المطلق على المقيد
 اجمع بين الدليلين لان المطلق خبر المقيد ومكمل والآتي بالكل ات باجتماعه فالحال بالمقيد عامل بالدليلين
 والعامل بالمطلق يكون محلا لاحد بما يعمل بالدليلين اولى من اجماع احدهما واخر من عليه بعدم اتحاد الجمع في ذلك
 لجواز حمل المقيد على الاستحباب وعلى الوجوب التخييري لمصطلح ومنها بحث يطلب من الطولات وتيقن البرائة اي على
 تقدير حمل المطلق على المقيد يحصل برائة الذمة باليقين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق واما العمل بالمطلق فلا يلزم
 منه العمل بالمقيد لحواله في ضمن غير ذلك المقيد فمال ويرجح اي التقيد الى تخصيصه بما اشارت اليه دليلنا
 الثانية ويحمل ان المقيد بيان المطلق لا نسخ لان ذمة في قوله عتق رتبة مناه رتبة من الرقيات آية رتبة كما
 تكون عما يمكن على سبيل البدلية في مجال الاجتماع فاذا اجتمعت بالمؤنية بقصا في ذلك تخصيصا وخرج عنها بعض

هذا هو المقيد

الرقبات كالمقبات اخير المونة فظهر ان المقيد يرجع الى نوع من تخصيص فيكون حكمه حكم تخصيص فكما ان الخاص المتأخر
 بيان العام لا نسخا له كما تقدم كذا المقيد المتأخر ايضا يكون بيان المطلق لا نسخا له اذا عرفت هذا فاعلم انه يقضي بحجب
 من الشارح محله مع شرحه في العبارة حسب ما شرعها الشارحون اعترض على قول المصنف في المنهية
 بقولنا وهي في الاستدلال على المطلبين الاول ان الحمل بيان لاشخ واما انما ان الوجب حمل المطلق على المقيد لا
 العكس انتهى وقال ذلك الشارح بعد نقل الدليلين الاولين على الدعوى الاولى ونقل عبارة الحاشية محصلها قال
 انه لا يكره من الحاشية المنطقة لغيره لانا انما دليلان للدعوى مع اشكائنا بهضمان على الدعوى الاولى دون الثانية
 فانه لا تقرب فيها فان في الشرح ايضا عملا بالدليلين كما في البيان وفيه الخروج عن العادة بيقين ايضا كما
 في البيان انتهى اقول ماورد وغيره وارد على المصنف لانه ما صرح في المنهية ان الدليلين الاولين للدعوى من حيث هو
 ما قال الشارح بل قال المصنف فيها الاستدلال على المطلبين فقد استدلل عليها حيث ذكر الدعوى الاولى
 دليلين وللمشائية دليل واحد اذ ما استدلو به على بانية المقيد للمطلق واما القائل بكونه نسخا له فاحتمل بان المقيد
 مع التأخر عن المطلق لو كان بيان له لكان المراد بالمطلق هو المقيد فوجب كونه مجازا في المقيد وكونه مجازا في
 الدلالة وانما مستفيدة او المطلق لا دلالة له على مقيد خاص واجب عنه ان يخفى الجازي انما يفهم من اللفظ وهو
 القرينة وهي ههنا المقيد في حصول الدلالة وانفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولهما من قبل
 وليس كذلك ومقتضى عطف على قوله مشيئين اي وان احتسب الحكم في المطلق والمقيد ويكونان تخصيصين كما
 يقول القائل في كفاية الظاهر في كتابه ولا تعق مكا تبا كافر وقد ناقش البعض في المثال وقال انه من باب
 العام لا يقيد المطلق فان النكرة المنفية تقيد العموم فعلى من المثال المذكور الى قوله لا تعق للمكاتب ولا تعق
 المكاتب كافر حين لم يقيد لا تعق بالامام وقال بعض المحققين بوجه كلام المتألمين بباردة الحسن وكونه
 متوينا الحكم في المثال الاول وباردة المنهية في الثاني بل بما اى بالمطلق والمقيد كليهما اجماعا لان من نفي
 المقيد يلزم نفي المطلق فلا منافاة وان اختلف اى موجب الحكم في المطلق والمقيد كما طلاق الرقبة في كفارة
 في قوله ثم والذين يظلمون من نسائهم فحرير رقبة لم يقيد فيها الرقبة ولقيد بها في كفارة القتل كما قال
 ومن قتل مؤمنا متعمدا فحرير رقبة مؤمنة حيث قيد الرقبة بالمؤمنة فالسبب في الحكمين مختلف لان في الاول
 الظاهر وفي الثاني القتل فم اى العامة يختلفون في الحمل اى حمل المطلق على المقيد على ثلاثة اقوال فمن اكثر
 الخاصية الحمل ان اتحدوا القياس ووجهه في الطير عن الخليفة المنع مطلقا وعن بعضهم الحمل مطلقا ومن

هذا هو المقيد

معاشرة الخاصة متفقون على منه اي منع الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونها مثبتين او منقذين او
مختلفين لان اهل على المطلق موزون لم يمنع مانع وسهنا ليس مانع ولا منافاة بين المطلق والمقيد المطلب الرابع
من تخرج اثنان في الحمل والمبين الحمل لغة المجموع ومنه اهل الحساب اي مجمل مطلقا ما ادى قول او فعل ولذا لم
يقبل لفظ يشمل القول لفعل كليهما دلالة غير واضحة فلا يصدق على اهل لعدم الدلالة فيه بخلاف ما قال الحاشي
بالم يتضح دلالة لانه يصدق على الممثل ايضا فان لم يصدق بانتهاء الموضوع ايضا وهو اي الممثل
بحيث لم يقرن بما يدل على جهة وقوعه كما اذا صلى النبي لم يظهر وجهها من الوجوب والندب او الحمل لفظ
مفرد بسبب تردده بين المعاني للاشتراك اللفظي في الاصل كالعين والقرء والحجون او بسبب الاطلاق لفظا
المتمشا والمحمل للفاعل والمفعول اولولا الاطلاق لان تغييرا كسر للفاعل وبالفصح للمفعول فيستحق الاجمال بالاشتراك
المعنوي وهو فيما لو اراد منه مضينا عنه غير معين عن الخطاب وذلك لان الاخبار نحو قوله تعالى من قصص المؤمنين
اذ في الاطوار والحكام مثل ان تذكروا ليرة او اتمن رقبة اذا اراد بها الموضة او الحمل لفظا مرتب والاحمال فيلما
بجملته كقوله تعالى او لعقوا الذي بيده عقدة النكاح فانه يحتمل لزوم والولي للمرأة او باعتبار تخصصه
بمحمل نحو اقلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض لمعين وقوله تعالى احل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم قال
ماوراء ذلكم ان تبتغوا اباؤكم محضين فان تقيدهم بالاحسان وجماله معناه يوجب الاجمال فان لا
قد يحكي معنى الحفظ كما في اصناف فرجها وقد يحكي معنى التزوج وقد يكون الاجمال في تخصيصه بامر ان يصلح
كل واحد منهما ان يكون مرجعا للضمير نحو ضرب زيد عمر وافضرت به فحتمل كون مرجع الضمير زيدا او عمر او منه
عن جريح حيث سئل عن ابي بكر وعلى ابيهما افضل فقال اخرهما الى ابني صفييل له من الاقرب فقال من غنته
في بيته ومنه من غنته فقال الا ان موته من ابني صفيان يا من ان لعن عليا الا فالعنه وقد يكون الاجمال في
الصفة لها موصوفان نحو زيد طيب باسكتل كون الما به صفة للطيب او لزيد مطلقا بان يحمل خبرا بوجه خبر
اعلم انتم قد اختلفوا في التحريم والتحليل المتضادين الى الاعيان مثل حرمت عليكم اغنائكم واخبروا الخبر بوجوبه
حيث اضيف الحرمة الى الاعيان مثل احلت لكم بهيمة الانعام وماوراء ذلكم والطيبات وغير ذلك مما
اضيف احلته الى الاعيان وكذا اختلف في غير لفظ احل والحرمة من الاحكام فقال البعض كل كراهي وسعي
البصري ان مثل تلك الاحكام بعيد من الاجمال والاكثرون على عدم الاجمال وهو الحق كما اشار اليه المصنف بقوله
اجمال في قوله حرمت عليكم الميتة لكون المراد لان استقرار نظام احب بنا على ان لا يدخل في مثل تلك الاحكام

حيث يطلقونه انما لم يفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب والوطي في الموطوء فان قيل
 حرم عليكم لحم الخنزير او انحراد الخنزير او الاحبات فهم منه سابقا الى الفهم عرفا حرمه اكل لحم الخنزير وشرب الخمر ولبس الحريرة
 الاحبات فبين ان لا اجمال في الكمية المترتبة كما فهم واجتبه الفاعل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من ضم
 فصل يصلح متعلقا له والاضال كثيرة فلا يمكن اضمارا لجميع لان ما يقدر بالضرورة بقدر ما تقتضي ضمرا لبعض ولا بد
 على خصوصية شئ منها قلنا لا يرد على بعض المراءى وغيره وجهه وهو معنى الاجمال واجب بالمنع من عدم وضوح الدلالة
 على ذلك فليس لما عرفت من دلالة الحرف على ارادة المقصود من مثله كذلك لا اجمال في نحو قوله تعالى سموا
 بروسكم اذ الباء للتعيش لنقص المعصوم عليه السلام عليه كما في اليبادى الاخوية فلا عبرة بكلام بعض الحنفية حيث
 قالوا بالاجمال الآية وانما قوله سبحانه السارق والساqrية فاقولوا ايديهما قائلين علم الهدى رضي الله عنه ذهب
 الى انه محمل في اليد اي الاجمال في الآية باعتبار اليد لا لاطلاقها اي اليد على كل العضو من المكنب الى طرف
 الاصابع وعلى بعض العضو من المرفق ومن الكوع ومن حول الاصابع الى رؤوسها والاصل في
 الاطلاق الحقيقة فيكون اليد مشتركة بين المعاني المشتركة والمشاركة مجمل لثبوته بين معانيه عند عدم القرينة
 قيل وفي قطع ايضا كما ان الاجمال باعتبار اليد كذلك الاجمال فيها باعتبار القطع ايضا لا طلاقه اي
 القطع على اياته والمخرج كليهما اما الاية فليست بما هو في الجرح فليقله ثم حكاه عن قصة يوسف
 قطع ايديهم اي جرح فحصل الاجمال في القطع الضار بسبب الغلبة والمخزي والمجاسي الى ان كمال الاجمال
 فيها اي في الآية لا باعتبار اليد ولا باعتبار القطع وعليه اكثر الاصوليين لا سيما اي اليد حقيقة في العضو من
 اطراف الاصابع الى المكنب ونعم البعض اي بعض الابدان بما هو بالقرينة فيكون مجازا من باب إطلاق المكنى ارادة
 الجرح والقطع ظاهر في الاية لا في الجرح فيكون حقيقة في الاية للتبادر ومجازا في الجرح فلا يبقى ان اجمال
 جهة اليد من جهة القطع ثم اعلم انهم اختلفوا في اللفظ الذي له مفهوم لغوي وشرعي وصدر عن الشارع بل محلي
 ام لا قيل نعم الاجمال مطلقا ومحملا على المعنى الشرعي سواء وقع في الاثبات او في النفي وقيل ايضا لعدم الاجمال
 لظهور الاول في الشرعي والثاني في اللغوي وقيل بعدم الاجمال في الاثبات محله على الشرعي وبالاجمال في النفي وقيل
 بالاجمال مطلقا لمصنف اختار الاول حيث قال وماله محمل لغوي وشرعي اي اللفظ الذي له محملان اي مضمانيان
 لغوي وشرعي ويكن محله عليها كقوله الطاف باليت صلوته فيحصل ان يكون مراده من الطواف بالبيت
 اي صلوته في اللغوي ويحصل ان يكون معناه ان الطواف بالبيت كالصلوة الشرعية في شرائط الطهارة وكقوله مالا

خافوا جماعة یحتمل ان یراد به انه یحصل الجماعة حقيقة بالاشیء اوانه یحصل بها فضیلة الجماعة لیس یحصل خبر قوله
وإله یحمل الفعل اللفظی علی ایضه الشرعی دون اللغوی بقدرنیة بعینه صلی الله علیه و آله وسلم لتبلیغ الأحكام لا یحتمل
اللغوی فكیف یحمل اللفظ علی ایضه اللغوی فصل المبین یقضی الجمل ای ما دلالة وضحة سواء كان متبنا
بنفسه ویقال له الواضح بنفسه كقوله نعم والله کل شیء عظیم اومینا بالیوم والیوم والیوم بغيره كقوله نعم ان تذكروا
بقرة فانه یحتمل كنه صارینا لقوله ثم صفوا فاقع لونها واطلاق المبین علی الاول مسخرة والبیان قد یكون
بالقول وقد یكون بالفعل واما البیان بالقول فهو اجماعی قد وقع کثیرا من السرد والرسول اما
امه نقوله ثم صفوا فاقع لونها الخ فانه بیان للبقرة فی قوله نعم ان تذكروا البقرة علی ظهر القولین واما من
الرسول فتولم فیما سقت السماء والعشر فانه بیان لمقدار الزکوة المأمور بایثانها فی قوله سبحانه واولوا حق
یوم حصاده واما البیان بالفعل فهو الاصح عند اکثر خلا فالرسم قلیل لا یغیا به فان صلوة م بیان
لقوله نعم وایموا الصلوة وكذا عجمه بیان لقوله نعم والمد علی الناس حج البیت وعلیم کون الفعل بیاناً تارة
بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بیان للمجمل او امره بان یفعل مثابها لما فعله مثل قوله صلوا
لا یتیمی فی صلی قلیس فیه بیان قولی لا فعال لصلوة كما یزعم بل احالة علی ما فعله فی الخارج وتارة بالدلیل
كما لو امر یفعل مضیق یحتمل ثم فعل فعل یصلح لكونه بیاناً له ولم یصدر بغيره فالعقل حکم بان هذا الفعل بیان لما
امر به والا یلزم تاخیر البیان عن وقت الحاجة وقد خالف بعض العامة فی یواز کون الفعل البیاناً
محتجاً بان الفعل طول من القول فلو بین به لزوم تاخیر البیان مع امکان تعجیله فیه اولاً ان القول
ایضاً قد یكون طول من الفعل فان ما فی الرکعتین من الافعال والیهیات لو بین بالقول ربما کان
زماناً من فعلهما فی عوی الطول لیه فعل من القول مطلقاً ثم وثانیا ان لزوم تاخیر البیان ممنوع اذ هو یلزم
لوم الشیخ بالفعل بعد امکان لشرع له واما لو شرع فی الفعل المبین فی اول زمان الامکان واما
اتمامه موقوفاً علی مضي زمان طول فهو لا یمی تاخیر البیان عرفاً مثلاً قال السید لعبد داخل البصرة قمشی لعبد
فی الحال حسن امر المولی وقبطل زمان سبعة مقادیر عشرة ايام ثم دخل البصرة فلابد ذکراً مؤخر اهل سیادة
تمثلاً فورا ثم لواخر العبد فی المشی وشرع السیر یوم مثلاً بعد امر المولی بعد مؤخر او ثانیاً لانه لو کان البیان
بالفعل اصح من القول فلانم الفج فی تاخیره ورابعاً التناع تاخیر البیان مع امکان تعجیله انما یلزم اذا کان
التاخر عن وقت الحاجة هو خارج عن المفروض وخامساً قوله صلوا كما را یموتی علی قوله اخذوا عنی سلام

دليل على ان صلوة ٣ وجعة كان فعلا بيان بالصلوة وانج الوارد في الكتاب كما مر ذكره وتأخير بيان
 عن وقت الحاجة اي الوقت الذي يجب على المكلف العمل فيه متمنع اجماعا لا خلاف فيه بين اهل العمل
 لا يستلزم التكليف بما لا يطاق لان المكلف في وقت الخطاب مكلف بايتان المراد من ذلك الخطاب وغير عالم بالمراد
 فكيف يعمل بغير علم التكليف بالحال نعم من يجوز التكليف بما لا يطاق يجوز ذلك ايضا وتأخير البيان اليه
 اي الى وقت الحاجة جائز وهو الاقرب وقال الغزالي انه متمنع وعليه الحنابلة وجماعة من المعتزلة قال
 السيد المرتضى بانما عفا اي من لفظ يراد به غير ظاهره اي في اللفظ الذي له معنى ظاهر لكنه غير اذ كان
 والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تأخير البيان راسا بل يجب على الشارع ان يبين وقت
 ايراد العام وغيره ان هذا العام مختص او هذا المطلق مقيد واما بيان ذلك القول المخصوص او المقيد بحسب
 على الشارع بيانه في وقت الخطاب واما الجمل اي اللفظ الذي ليس له معنى ظاهر كالقول المشترك بين الطهرو
 المحض فحرفيه تأخير البيان الى وقت الخطاب لنا على جواز تأخير البيان الى وقت الحاجة تأخير البيان
 في كثير من الاحكام كالصلوة والنج فانه لم امر بها بقوله واقموا الصلوة وقال ولله على الناس حج البيت
 من جبريل ١٠ احكاما ولفظها ثم بين الرسول من رتبته وكذا قوله تعالى واتوا الزكاة بين تفاصيل الخس
 والنصاب بتدريج وكذلك غير ذلك ايضا بناء والعقل على تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
 لرد على كثره لا يخصى مثل ان يقول المولى عبده في محضر جمع اكرام على او لا يرى استثناء زيارتهم في ذلك المحضر
 صلا حافضه في اختراجه هكذا والغزالي اي دليل الغزالي على ما اختاره من عدم جوازه هو اي تأخير البيان
 عن وقت الخطاب كخطاب العربي بالتركي في عدم الفهم كما ان في خطاب العربي بالتركي يوجب عدم فهم
 من اللفظ كذا تأخير البيان عن وقت الخطاب فانه لما لم يتبين معنى اللفظ في وقت الخطاب لا يفهم المكلف من
 اللفظ في ذلك الوقت معناه فيكون صحيحا والمترضى اي دليل المترضى علم الهدى على ما اختاره لزوم الاغراء
 بالجمل اي لجواز التأخير عن وقت الخطاب لزوم الاغراء بالجمل من الشارع فان المخاطب حين سماع الخطاب
 يفهم من اللفظ ما هو ظاهر منه وهو غير مراد للشارع فمثل هذا الخطاب من الحكيم من غير نصب قرينة دالة على
 قبيح الاستلزام الاغراء بالجمل وهو اي لزوم الاغراء بالجمل في الاول اي في لفظه ظاهر غير مراد لاني الثاني
 اي ليس ذلك لزوم في الجمل الذي ليس له معنى ظاهر فان المخاطب لا يفهم منه شيئا حتى يلزم الاغراء بالجمل
 قلنا في الجواب عن دليل الغزالي والمترضى رضي الله عنه فرق بين عدم الفهم أصلا اي كونه كافي في خطاب الجمل

بالتركي والترديد بان المراد هذا المعنى او ذاك والحال انه جواب عن دليل الغزالي بان تاخير البيان عن وقت
الخطاب كخطاب العربي بالتركي وتعمير الجواب ان ذلك ممنوع لان في خطاب العربي بالتركي لا يفهم الخطاب
شيئا من صفات الكلام حتى انه لا يتميز بين كونه خيرا او شرا او ماضيا او متاخلا في الجمل فان تمام الفهم
منه ان المراد به احد معانيه المحتملة ويتردد في تحصيله فافتش المراد ويوطن نفسه على الاشتغال فلا يخرج عن فرق
بين عدم فهم المراد بالكلية وبين فهمه لو اجمالا فقياس الاول على الثاني قياس مع الفارق وتجويز
التخصيص للعام مقرر ومبين له فلا اغراء بالجمل جواب عن حجة المترقي ان محمد الله حاصله انه انما يلزم الاغراء
بالجمل لو لم يكن في اللفظ العام الورد في الخطاب احتمال تخصيص والتجويز وليس كذلك بل في العام الورد
في الخطاب احتمال التخصيص باق والعقل يجوز ذلك بان يكون ذلك العام مخصصا وشتمل مجازا في فرد خاص
فلا يفهم الخطاب الظاهر من اللفظ العام فلا يلزم الاغراء بالجمل والنسخ وارد هذا ايضا جواب لا يحتاج
السيد لكنه بالنقض لقريره ان من شرط المنسوخ ان لا يكون موقفا بعينه ليقضه ارتفاع المنسوخ فيها
ان يقول الشارع عليك اقل هذا الواجب الى ان تنسخه فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الكلام
واكثر ان غدا افترض نسخ العلم ان المراد كان خلاف الظاهر وقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة
من غير دلالة في حال الخطاب على المراد فيلزم الاغراء بالجمل على ما قال السيد فيلزم ان لا يجوز تاخير النسخ
عن وقت خطاب المنسوخ مع انه جائز اتفاقا فاهو جواب السيد فهو جوابنا المطلب الخامس من المنهج
الثالث في الظاهر والمآول الظاهر لغة الواضع وصطلاحا ما اى لفظ دلالة الله على المعنى منطوقه
لرحمته اى لرحمان تلك الدلالة على معنى بالنسبة الى آخره كالاسد فان دلالة على الحيوان المفترس
راجحة بالنسبة الى غيره والمآول لغة مأخوذ من اى اى رجع يقر اى الى الامر اذ ارجع وصطلاحا
اللفظ المحمول على المعنى المرجوح لمقتضى اى لدليل يقتضيه رجحان المرجوح يخرج عنه التأييد
القاسية التي بلا دليل كحل السيد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم على القوة فان السيد حقيقة للحق المخصوص
وارادته من السيد في الآية بوجوب تحسنته ثم دلالة قطع فحملنا على معنى القوة المرجوح لدلالة العقل
وما اول بعض الصوفية قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة قالوا لم عذاب اعظم
الاية لبيان التواب للعقاب وقال المراد بان ختم الغشاوة ختم النور وغشاوة وبالعذاب العذوبة
والعظيمة فهو مآول بلا دليل لا يصح اليه الامن موقوف وعليل وتخطب خطب العشواء ووقع على وجهه

فی الوریطة الظلماء والتاویل منه قریب و ما هو ما یکنی فیہ اذنی مرجح لجل اللفظ علی المعنی المرجوح محل آیه انما
الصدقات للفقراء والمساکین علی بیان المصرف ای الآیه تدل علی ان مصرف الصدقات هو الفقراء
والمساکین و غیرهم فیحوز دفع الصدقة الی ای صنف شا من الاصناف المذكورة فی الکتاب ولا یجب
دفعها الی کل واحد من الاصناف المذكورة مستیجابا وعلما لما لکته واکتفا ببله و الحنفیة والنزاع الی خلاف
ما قالت الشافعیة فانهم عدوا الآیه من التاویلات البعیدة وقالوا انما لیس بیان الاستحقاق بالبیان
المصرف لان اعم الفقراء ظاهرا فی الملک والاستحقاق فیحجب مصرف الصدقة الی کل من الاصناف المذكورة
ومراعات التسوية بينهم كما یفهم من البیضاوی وریة یان سباق الآیه يدل علی ان هذه الآیه لیسان المصرف
لا لیسان الاستحقاق تقریرہ ان قوله تعالیا قبل هذه الآیه ومنهم من یلزمک فی الصدقات فان عظیمها
رضوا وان لم یعطوا منها اذ هم یحیطون بدل علی ان المتنافقین كانوا عابوا رسول الله فی قسمة الصدقات
وبذا یقتضی بیان مصرف الصدقات لئلا یتوهم فی المعطین انهم مختارون فی اعطاء الصدقات لا
شخص شاذ فدل علی ان الآیه لیسان المصرف ومن التاویل لجید کتابیل اطعام الستین باطعام طعامهم
قالت الحنفیة قوله تعالیا طعام ستین سکینا مؤکل فان المراد اطعام طعام ستین سکینا باشیاء طعام
اذا المقصود انما هو دفع الحاجة ولا فرق بین دفع حاجة مسکین واحد فی ستین یوما و بین دفع حاجة
ستین سکینا فی یوم واحد فلا بد ان یراد باطعام ستین سکینا طعام ستین سکینا حتی یحوزوا عطاء
مسکین واحد فی ستین یوما والا فاما یتیه والثانیة عدول التاویل المذكور من التاویلات البعیدة
وجه البعد اضمار الطعام من غیر حاجة الیه وجعل المعبروم وهو طعام ستین موجودا بحسب الارادة و
جعل اطعام ستین الموجود بحسب اللفظ معدوما مع عدم الحاجة الی ذلك واستقامة المعنی بدوثة
ما قالوا بعدم الفرق بین اطعام ستین فی یوم واحد و اطعام واحد فی ستین یوما بحصول المقصود
هو دفع الحاجة فهو مردود اذ لیس المقصود هو دفع الحاجة فقط بل هو فی ضیلة اجتماع المؤمنین
اقتناء بركة جماعتهم وحصول مستجاب الدعوة لانه اذا اجمعت مثل ذلك العدد من المؤمنین یصلها لکن
فیحصل بهم البركة و یكون دعائهم مستجابا وحصول ذلك فی الواحد و در و کتابیل امساک الاربع
بابتداء الشکاح اول الاول والحاصل ان عیلا ان بن سلمة بن بشر جعل لثقیق اسلم یوم الطائف وعنده
عشرة من النساء واطمن بعد فقال له البنی ماسک اربعاً وثارق سائر من قال الحنفیة ان

يا رابسته يدل على انها ليسا مصفين للدلالة و اما كونها مصفين للموضوع فليس كذلك انما ظاهره انهما لا قال
 به احد و ههنا كلام طويل الدليل يطلب من الغنواي ثم المنطق انما صرح ان في مرتبة و هو محله مطايعي و منفي
 في مخرج المنطق بان يدل عليه اللفظ بالمطابقة او تضمن هذا اذا كان الدلالة التخصيصية من الدلالة اللفظية الالهية
 على الجاهلي اما اذا ثبتت من الدلالة العقلية التبعية فها و به بعد ان من المنطق بصريح كما عليه بعض محققه المتأخرين
 بغيره التزامي اي المنطق اخير الصريح ما يدل عليه لفظا بالالتزام و هو على التمام ثلثة فان قصد المفسر الالتزام و
 توقف عليه اي على قصد ذلك ليس صدق اي معنى الكلام له الحكم بحيث لو لم يقصد ذلك لمعنى كان الكلام
 لا يتم كاذبا نحو انه ارفع عن امتي الخطاء و النسيان فان المقصود بهذا الكلام معناه الالتزام هو رفع الخطا
 عن الامم ميرزا خراساني و فيه انهم و صدق كلامه ثم بما موقوف على قصد ذلك المعنى و الا لم يكن صادقا لان من ظاهر
 عين الخطا و النسيان ليسا برفع عن الامم او توقف على قصد ذلك المعنى صحة الكلام عقلا بحيث لو لم يقصد
 ذلك لمعنى لما كان الكلام صحيحا عقلا نحو قوله تعالى و اسئل القرية فالمقصود بالقرية معناه اللازم هو اهلها و صحة هذا
 القول موقوف على قصد الابل و تقديره في الآية لان السؤال عن القرية لا يقع عقلا او توقف على قصد المعنى
 اللازم صحة الكلام مترعا و لو لم يقصد ذلك لمعنى لما كان الكلام صحيحا عند شرح نحو قول القائل انت عبدك عنى
 الف فالقصد و لا يتحقق العبد معناه اللازم و هو التملك اي اجلة ملكا و على الف صحة هذا القول موقوف على قصد
 التملك لان الحق بدون حصول الملكية لا يقع في الشرع فدلالة اقتضاء جزاء لقوله ان قصد المعنى في ذلك
 دلالة اقتضاء و بدونه اي بدون توقف صدق الكلام و لا صحة على ما قصد مع اقتضائه اي اقتضائه للمعنى الذي
 قصد الحكم بما اي بشئ لولا التاكيد في ذلك المعنى اي لو لم يكن ذلك المعنى المتضمن به علة لما اقرن من الحكم العبد
 صدور ذلك الكلام من الخارج و انما اصل ان لا يتوقف صدق الكلام و لا صحة عليه كونه مترنا بشئ لو لم يكن ذلك
 المعنى علة لما اقرن في ذلك المعنى انما كان في ذلك الكلام من اشارة بعينه و اشارة لانه بعينه و يوجب الى
 علة الحكم شاكرا كونه مترنا رتبة له قول الاعرابي كذا و كذا و اقصت اهل في زمانه من ان قصد كلامه مترنا
 رتبة غير مترنا في ما قصد كونه مترنا بالواقع الذي لم يكن علة لقوله مترنا رتبة كانه صدور هذا القول مترنا
 بعينه و اقصت علة الحكم اشارة الكلام في قوله ان يقا و اقصت في زمانه و اقصت رتبة و الا استشنا من قوله ان
 قوله اي و انما يقصد المعنى الالتزام من اللفظ بل ثبت ذلك لمعنى من اللفظ بتعاضده من لفظه الى دلالة
 الالة انما اي سببي دلالة اللفظ على المعنى الغير المقصود دلالة الاشارة مثل قوله ان و علة و نصا لكون ثابته شرا

مع قوله نعم والوالدان من اولادهن عولين كاملين فهو يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر مع ان ذلك مقتضى
 من الاثنين على مقتضى من احدهما بيان لقب الامم والفتا سبعة الحمل والفضل من آخرها بيان مدة اكثر الفصال
 وانما فهم الحمل مدة الحمل منعا لانه اذا كان مدة الحمل والفصال ثلثين شهرا وخرج منها حولان اى اربعة وعشرون شهرا
 للضام اليه منها ستة اشهر فهو مدة الحمل والمفهوم ما دل عليه اللفظ حال كون المدلول لافى محله اى محل النطق
 بان يكون المدلول كلما لشي غير ذلك وحوالا من احواله نحو قوله نعم ولا تحمل اقل لما كان حرمة الضرب استفاضة منه
 مفهوم ما دل عليه لفظ المذكور في الآية لانها نعت منها فصارت حكما لشي غير المذكور فان كان اى المفهوم هو
 موافقة بان يكون الحكم الذى هو غير المذكور موافقا للحكم الذى هو المذكور فى الاثبات والنفى كما ان حرمة الضرب حكم
 مفهوم من قوله نعم ولا تحمل اقل لهما غير المذكور فيه موافق للحكم المذكور فيه فى محل النطق وهو حرمة الضرب فحقى الخطاب
 ولحقن الخطاب اى سمي ذلك بدين الدين والقياس بالحمل وطريق الاول يتبع القياس بطريق اولى او كان
 المفهوم مفهوم مخالفا بان يكون الحكم لا يتركز مخالفا للحكم المذكور فليل الخطاب اى سمي ذلك بهذا الاستمرار
 مثال بعينه فاذ هو اى المفهوم المخالف اقسام منها مفهوم بشرط نحو قوله نعم فان كن اولات حمل فاجلن
 ان يضعن حملن مفهوم المخالف انه لو لم كن اولات حمل فاجلن غير ذلك ومنها مفهوم النصفة نحو فى
 الغنم السائمة زكاة مفهوم المخالف ان فى غير السائمة من المطوقة ليس فيها زكاة ومنها مفهوم الغاية كقوله
 فلا تحمل من بعد حتى تنكح زوجا غيره مفهوم المخالف انها اذا نكحت زوجا غيرك لم تنكح من بعد مفهوم للقب
 نحو فى الغنم زكاة مفهوم المخالف انه ليس فى غير الغنم زكاة ومنها مفهوم التحريم كقوله لا تأكلوا مما لم يذكر فى كتاب الله
 فيه ليعلم ان ما لم يذكر فى كتاب الله لم يحرم الا يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف وقد يفسر بما يكمل المعنى
 مستفادا من التقديم فبما دل جميع حروف التاميم بالحصر ففصل مفهوم بشرط اعلم ان الشرط له اثنان وثلاث
 الاصوليين بالاعتماد متقابلة انتفاء واشروط ولا يلزم وجوده وجودا بشرط كما لا يلزم انتفاءه انتفاءا بشرط
 وحول التحول شرط لوجوب الزكاة وكذا الجملة الشرطية مثل فى مكان جارى بالقياس على غيره محل على غيره بالقياس
 عدمه حلقا على عدم شرط نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومنه قوله نعم لو كان فيها لمة الا ان لم يكن تامرا
 على مصطلح اهل الميزان حيث قالوا استثناء ونقيض التامى يخرج من التقديم بخلاف الجس وقامتا بالقياس على التام
 ليزاد على وجود الشرط وعدم الجزاء على عدم شرط ايضا واذا كان المالك يكره ثم ينجسه فعدم التجنيس موجودا على
 على وجوده كونه بانه متوقف على انتفاء لمة الا هو مصطلح اهل العربية وسواء كان العرب هو المعتبر به

من اهل الاصول وعليه المحقق والعلامة خلافا للمرضى ومواقبيه كالقاضي عبد الجبار وابي عبد الله البصري والى الكافي
من زعم قلنا على حجية مفهوم الشرط المتبادر الى انهم فاذا قيل ان جازك زيد فأكرمه فالمتبادر منه الى انهم من في الشرط
انه ان لم يجزني زيد عندك فلا يجب عليك اكرامه والسؤال اى سوال لصحابة بن سبب القصر مع الامن حاصله
لما نزل قوله تعزوا وانه يتم في الارض فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم من ابي بن امية عن عمر بن الخطاب
بالتا تقصر من الصلوة وقد آمننا فقال عجبت منه فسلت رسول الله فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقة فقد فهموا من تعليق القصر على الخوف انتفاء القصر عند انتفاء الخوف فسلوا عن سبب القصر في حال
الامن فلو لم يكن مفهوم الشرط حجة لما فهموا ذلك وما سلوا عن سبب ولما كان للتعب مع كونهم عالمين باللغة وجبرية
لما قرره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك وقوله عز لا زيلان على السبعين بعد قوله تعالى لا يستغفر لهم سبعين مرة قلن يغفر الله لهم
فهم من قوله تعالى لا استغفار بالزائد على السبعين موجب للغفران فقال لا يزيد على السبعين فدل على ان مفهوم
الشرط حجة ومنها بحث ويدل ايضا على حجية مفهوم الشرط ما عن الكافي عن عبيد بن زرارة قال قلت لابي عبد الله
قوله عز وجل فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما بيننا من شهدة فليصمه من سافر فلا يصمه فانه صريح في ان مفهوم الشرط
حجة فانه فهم من الآية عدم الشرط اى عدم الصوم عند عدم الشرط اى عدم الشهادة اى الجهر وما عن الكافي التمسك
عن ابي ايوب قال قلت لابي عبد الله انما نريد ان نجعل التبركات ليالة التفرجين مسئلة فالى ساعة تنفر فقال
الى ما اليوم الثاني فلا تنفر من زوال الشمس وكانت ليالة النفر فاليدم الثالث فاذا ابضت الشمس فانفر على كتاب
الله فان الله عز وجل يقول من يعمل فلان عليه ومن تاخر فلان اثم عليه فلو سكت لم يبق احد الا تجل والله قال
من تاخر فلان اثم عليه فان قوله فلو سكت الخ يدل على انه فهم من قوله فمن يعمل فلان اثم عليه ان من لم يتعمل فعليه
الاثم ولذا قال فلو سكت لم يبق احد الا تجل الخوف الاثم ولو لم يكن مفهوم الشرط حجة لما صح قوله مع ذلك لجواز
عدم التجمل وعدم الاثم عليه قالوا اى المانعون لحجية مفهوم الشرط قد يكون الشرط يدل يقوم مقامه فلا
من انتفاء الشرط انتفاء المانع لجواز قيام بدل آخر مقام الشرط حاصله ان تعليق الحكم على الشرط لا يستلزم
انه لو كان ذلك الشرط بعينه تحقق الحكم والا فلا يجوز ان يكون لذلك الشرط بدل آخر تحقيق الحكم بذلك البدل كما
ان في قولنا الشهادة شرط بالنظام اصدارها من الى الاخر وحين عدم اصدارها من ينعلم الى الاخر امرتان
ففيصل الشهادة مع انتفاء ذلك الشرط وكما ان الوضوء شرط للصلوة وقد يفوت ذلك الشرط عند فقد الماء
ويغيب منابه ليعلم فلا بد ان تعليق الحكم على شرط لا يستلزم انتفاء الحكم عند عدم الشرط لقيام مبدله مقامه وقال الله تعالى

لا تكرر بوقاكم على البغاء وان اردن تحصنا هذا دليل آخر حاصله ان قوله قد لا يدل على ان عدم الاكراه معلق
على ارادة التحصن فلو كان مفهوم الشرط حجة لكان يجوز الاكراه حين لم يردن التحصن مع ان الاكراه غير جائز كما
من الاحوال قلنا في الجواب عن اليليد ما عن الاول فهو اي بشرط اذا كان له بدل يقوم مقامه احد هما
اي البديل او المبدل منه لا ما فرض شرطاً هو المعين للشرطية لا غير واجبة لو كان للشرط بدل فيكون الشرط في
الحقيقة هو القدر المشترك بين البديل والمبدل منه وهو احد الامرين فينتفي الحكم بانتفاء الشرط اي كل من البديل
والمبدل منه لا بانتفاء واحد منهما قال الشارح حمداً قدس سره سلمنا ان في صورة انتفاء الشرط الشرط
هو القدر المشترك لكنه لا ينفع فان مثل قولنا ان كنت متوضياً يجوز لك الصلوة لا يدل على انتفاء الجواز
بانتفاء الوضوء انتهى اقول كيف لا ينفع ذلك بل ينفع والمثال المذكور في قوة ان يقع ان
كنت على وضوء او على بدله يجوز لك الصلوة والا فلا لان الوضوء شرط للصلوة مع البديل لا هو بغيره حتى يقع
انتفاءه يدل على انتفاء الصلوة ومثل ذلك عجيب من مثل الشارح لما اجاب عن الدليل الثاني بقوله وانتفاء التحصن
اي تحريم الاكراه عند عدم ارادة التحصن لا تمنع من منع: هو الاكراه حاصله ان الاكراه حين عدم ارادة التحصن
ممتنع لان الاكراه عبارة عن حمل على البغاء كما هو لا يمكن ما لم يردن التحصن فلو كان حراماً لان الحرمة
وغيرها من الاحكام انما تنطبق بما له وجود ولا وجود للاكراه فبقية الاكراه حين عدم ارادة التحصن ليس بحرام بل
والسابقة تصدق بانتفاء الموضوع فان قلت انما يمنع الاكراه لواردين البغاء اما لو لم يردن البغاء لا التحصن
كما اذا حصل لمن الذمبول عنهما فيحقق الاكراه فاجيب عنه ان حين التبنية ينتفي الذمبول بتحقيق احد مما قل
او العرض بالآية المباعدة في اني هذا جواب آخر حاصله ان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة
سواه وهاهنا الفائدة ظاهرة وهي المباعدة في اني عن الاكراه يعني التبنية الموالى على ان يردن اذا اردن التحصن
معافيتهم من الضعف والقصور في عقولهم فانتم اولي بذلك لكمال عقولكم فلا تكونوا اذون منهم ولا تكرر
على البغاء فمما مل والا لجماع عارض الظاهر هذا جواب آخر لدليل المانع كما جعله انه وان كان الظاهر من
مفهوم الآية يقتضيه جواز الاكراه لكن الاجماع القاطع على عدم الجواز قد عارضه والظاهر يحمل عند القاطع ولو
ذلك لعنا على المفهوم من حبيب الصانع دليل المانع بان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة بل هو
الحقيقة في الحجة فمما استعمال مجازي لكون المجاز خير من الاشتراك قال بعض المحققين واولى المعاني التي
حل الآية عليها ح هو التبنية على علة الحكم فان القيد البار وبعده النفي على ذكره بعض المحققين اما ان يكون

تماماً برشاش هو الله

ثانياً بحيث يشمل محل الوصف وغيره فثبت بالوصف ليحصل العلم به انما على سبيل التوضيح أو سبق مظهره أي
 ظهور محل الوصف أي من الفوائد التي الوصف في غير في البال لطلاب من حكمه وها قد تحقق في خطا يعجز عنه من
 الاشياء في كل حال لا تأخذ من يتوهم من الفوائد مثل ان العلم مقتضية لاعلام حكم الوصف بانفسه واما
 بالبحث والفحص ووجود ما لا يشمل شيئا منها أي من الاحتمالات المذكورة ممنوع حاصل دفعه من مقدار تقرير
 ان الخصم يقول ان التحصيل بالوصف انما يقتضيه انتفاء الحكم عند عدم الوصف اذ لم يظهر للتحصيل من فائدة سوا ذلك
 الانتفاء فمقتضى تحقيق ما ذكرتم من الفوائد فلا يبقى من محل النزاع فاجاب عنه بان وجود كلام لا يوجد فائدة
 من الفوائد التي ذكرناها ممنوع بل لا بد في كل كلام تحقق فائدة متناهية فائدة كانت فلا يدل عليكم على
 تحقق مفهوم وصفه بل على امكانه مع ان الظاهر النزاع في تحققه لا في محذور الامكان واصل قوله أي قول
 ابي حنيفة عن اجتهاد وادجواب عن الدليل الثاني للفاعل بالحجة حاصله ان فهم الى عبادة من كلامه انتفاء
 الحكم عند انتفاء الوصف لعله كان عن اجتهاده في اللغة لا لان المتبادر من كلام ابي حنيفة ذلك فانه لم
 وكان عن ائمة اللغة ولا في كلامه ما يدل عليه وايضا نقل عن الانفاس وجماعة من ائمة العربية ان وضع
 الصفة للتوضيح فقط لا للتقيد وان مجيها للتقيد خلاف الوضع فانقل عن ابي حنيفة ان يكون معاضا بتلا
 النقل فيساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى اذا احطت بما تلونا لك خبرا فاعلم انه قد تبين التناقض
 بين قول المشهور بعدم حجة مفهوم الوصف وقوله بوقوع الاتفاق على محل المطلق على التقيد في المقتضى كما عرفت
 رتبة واعترف رتبة موصوفة محل المطلق شيئا الى المقيدين لا لاجل مفهوم الوصف فمذاقنا قض واجب عنرا
 ذلك محل ليس لاجل مفهوم بل بان انتفاء موجب المطلق المقتضى كون شئنا واجب على المقتضى على المطلق ترك
 بالمقتضى بخلاف العكس وكذا دلالة قوله بغير رتبة موصوفة على عدم كفاية عتق الكافرة لان العتق مطلق في تركه
 لا يحصل الانتحال لعدم الانتحال بعق الكافرة انما هو صدق الانتحال بالعبودية التي ورد الخطاب بها مع
 كون المطلوب رتبة واحدة كما صرح بالتحقق الجبالي لانزال رده مقرونا بالمراد من الرابطة فصل مفهوم الغاية
 وهو عبارة عن دلالة حكم الى غاية بلقط الى اوج على نفى الحكم على ما بعد تلك الغاية حجة عند الاكثر من المحققين
 و قد قال القاضي ابو بكر الغزالي وعبارة الميرزا ابو الحسين اختاره صاحب المحام والنصا البط والقوانين الا انه لم يصر
 ببعض العامة كالحقيقة وغيره فانه قال فليكن الحكم لغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعد ما يعلم
 انتفاءه وانجاء دليل لنا على حجة مفهوم الغاية ان المتبادر من خصوصه الى التلخيص بيان آخر وقت وجوبه

ای وجوب الصوم والحاصل ان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل هو ان آخر وقت وجوب الصوم محیی الليل فلو
 فرض وجوبه بعد محیی الليل لیس فیما لم یکن الدلیل آخر وقت وجوبه وهو خلاف المنطوق من الکلام نقل علی ذلك الاجماع اصحابنا
 وقال ابن الحقیق ان مفهوم النایة اقوی من مفهوم شرط وذلک قال بکل من قال بحیثیه مفهوم الشرط وبعین من لم
 یقل بها قاله ای استیه واتباعه ما مر فی الصفة من انه لودل علی انتفاء حکم فیما بعد الغایة لدل باحدی من الدلائل
 ثانیة ولا یحقق احدی منها فایدل قلنا فی الجواب عنه فرق بین مفهوم الصفة ومفهوم الغایة لان الصوم مقصود
 آخره الدلیل لایعدم فیه ای فی الدلیل البتة فعدم الصوم فی الليل یمکن لازما للصوم للمقید بكون آخره الدلیل یحقق
 الا ان یجمل انتفاء ای یخلو عن الصفة فبان انتفاء الحكم بانتفاء الوصف غیر معلوم کما یعلم من عدم الصوم عند وجود الدلیل بمفهوم
 اللقب التلقب هم فی حدیث اوهم کما یصلح النجاة والمراد منها مطلق الاسم سواء کان اسم شخص کما ید فی جانبی زید
 او غیره کالصرافی بحسب ملک الضرب لیل اسم الجنس ایضاً لیس بحجة عند الجمهور من الخاصة والعامة والمخالفة نادر
 کبعض المتألمة والی بکبر الدقاق والحقیر فی علی ما نقل عن التمهیل فی نتائج الفکر فانهم قالوا بحیثیه والدلیل علی عدم
 بحیثیه انتفاء الدلائل الثلث والاجماع علی عدم کفر من قال عیسی رسول الله مع ان مفهومه نفی الرسالة
 عن عباده ومن قال زید یزید مع ان مفهومه نفی الوجود عن غیر زید حتی المدحجانه فلو کان مفهومه لتقلب حجة کفر من
 قال ذلك یستلزم الدقاق وبتة المناهضة علی حجة بوجیهین الاول بان التخصیص بالذکر لا یدل من مخصص
 حکم عن غیره صالح للتخصیص والاصل بعدم غیره فیمتنع مولد لک والجواب بعلق الارادة بالمدح کونه مخصص والاسم
 بالمقصد تسد زید فی الکلام حتی یحتاج الی فائدة خاصته فی نوکره وفائدة الذکر فائدة اصل الکلام والثانی
 بانه لو قال قائل یخصم لست بزان او لست امی زانیة نفهم من العرف ان الخصم زان او زانیة ولو انهم لم یقل
 بینه لما فهم ذلك والجواب عنه ان ذلك یفهم بقرينة یخصم ولذلك یفهم منه نسبة الزنا الی الخصم والی امه ولا یفهم منه نسبة الزنا
 غیر الخصم ولا الی غیره واختلف فی حصر المفهوم من لفظ انما والمراد یفنی غیر المذكور اخيراً فی الکلام المصدر کقولک
 انما زید قائم فی قصر الموصوف علی الصفة وانما القائم زید فی قصر الصفة علی الموصوف واختلف ایضاً فی نحو تعلم
 زید والمراد به علی ما ذکره بعض المحققین کما یقدم الوصف علی الموصوف الخاص خبر المثل الامیر زید وشجاع عمر
 فاما المبران المفومان من انما من نحو العالم زید حجة اسم لا دلالة لهما جملة ما اما حجة المفهوم من انما فهو الاظهر
 الاقوی للتبادر عننا ونقله الفارسی عن الفخاه ویتوهم وکذا لکنه ایضاً لاصالة عدم النقل وبتة لان علماء
 من غیر کثیر یمثل قولهم انما الامثال بالنبات وانما الولا من عمن علی نفی العمل بدون النیة ونفی الولا عن غیره

فتأمل وقد استدلل على المطلوب بأن أن للثبات والنفى ولا يجوز أن يكونا اثباتاً بالعبارة ونفيه كليهما بل
يجب أن يكونا اثباتاً بالعبارة ونفي ما سواه أو على العكس والثاني باطل بالاجتماع فتعين الأول فيه أن
أن لتأكيد الكلام نفسياً كان أو اثباتاً كقولنا ان الله لا يعلم الناس شيئاً وبالنافية لا ينفي إلا ما دخلت عليه
بالاجماع النجاة نفساً كفاية كمانى شيئاً ولعلنا كما صرح به ابن هشام وغيره لكن التبادر يستعمل بضمها
على أن اثباتاً متضمنة لنفي ما والا وهو الحق وما قيل من أنها لو كانت للحصر لكان ينبغي قوله نعم انما المؤمنون الذين
إذا ذكر الله وحلت قلوبهم الآية ان المؤمن منحصرون في قول قلبه من ذكر الله ومن لم يوحل قلبه فهو ليس من المؤمنين بل ان الحال ليس كذلك
من لم يوحل قلبه حين ذكر الله فهو ايضا مؤمن فمدفوع بان المراد بالاثبات ههنا هو كمال الاطلاق والى
مراتبه ولا ريب ان المؤمنين الكاملين هم الذين وحلت قلوبهم حين ذكر الله وما قوله نعم انما يريد الله
بشأنكم الرضخ فالمراد ان ارادة اذ باب الرضخ مقصور على اهل البيت في زمانهم لان ارادة اذ باب
الرضخ منحصرة فيهم لا في غيرهم حتى يقيم ارادة الله اذ باب الرضخ ليس منحصراً فيهم وكذا قوله انما انت منذر
من تخشعوا اي الساعة لان المراد به الاذكار النافع اي انما ينفع اذكارك من تخشعوا ولا ينفع اذكارك
فلا يرواه لا يفيد الحصر لان اذكاره غير من تخشعوا ايضا هذا ولو سلم ان اثماً في هذه المقامات لا يفيد الحصر
فقولنا استحالها في الطريق الجازم وهو خير من الاستشراك على ان مطلق الاستحالة لا يدل على
الحقيقة مع ان التبادر قد اثبت كونها حقيقة في الحصر كما مر بالدليل على حجية مفهوم الحصر في العلوم
زيد فلان الترتيب لطبعه خلافه ولما عدل عنه فهم ان العدول لا يحضار العالمية في زيد ونفساً عن
غيره وهو المتبادر ايضا من ذلك ولولم يفيد الحصر لزعم الاخبار بالانحصار عن الاعم وهو بطلان تقريره انه
لو كان المراد بالصفة في قوله العالم زيد لم يجز فيستحيل حمل الفرد الخاص عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد و
الفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه بمصادقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم
اقادة العهد الذي ينبغي فحمل على الاستعراق فيصير المعنى ان كل اصدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا
اذا انحصر مصداق في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض الحصر
الامارة في الخارج واما ادعاء مباينة لما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق كقول
بكذا حقق محقق القوافين واما مفهوم العدد فذهب المحققين عدم ايجابية قلوبهم من صام ثلثة ايام
رجب كان له من الاجر كذا لا يدل على عدم الاجر اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازها الى الرخصة من الشارع

لكون العبادات توقيفية لا لاجل ان مفهوم العدد ونسخ الجواز وكذا الكلام في عدد والاذا كانوا يستحيون
 في بعض الاخبار على ما قبل المنع عن التعدى والظاهر من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المأمورية في الاجر
 لعدم الجواز كذا صرح بعض المحققين واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بنحوه لعدم
 حصول التامثال بالمأمورية لاجل المفهوم واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدى الى ما فوق وما تحت
 فهو بديل خارجي مثل عدم جواز زيادة الحد على ثمانين جلدة انما هو محرمه الا يذاع من دون اذن من
 الشارع واما مفهوم الزمان والمكان نحو يوم الخميس وصل في المسجد فهو ايضا ليس بحجة انتفاء الدلالة
 الثالث فان قلت اذا قيل بعبه في يوم كذا وخالف الوكيل فالتعدي صحيح وكذا غيره من حقوق قلت لان
 التقيد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قصده لان حيث لم يفهم بل من حيث الحضار الاذن في ذلك
 ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقت وغيرهما بما قصده وضاع شرط زمانا و
 مكانا وغيرهما واما ذكرنا صرح الشهيد الثاني في تمديد القواعد على ما نقل عنه الطلب السابع من المنهج الثالث
 في النسخ وهو نوعان لمعينين الاول ازالة يقع تحت الترخيص انما ازاله اى ازالته والثاني ان نقل من تحت
 الفعل اى نقلها من موضوع الى آخر ومنه التناخات في الموارد لا انتقال المال من وارث الى آخره
 تناسخ الارواح نقلها من بدن الى بدن آخر ومنه نسخ الكتاب لما فيه من مشابهة النقل واختلاف في
 انه حقيقة هي الاول ومجاز في الثاني لم بالعكس او مشترك بينهما لفظا او معنى اقوال وفي الاصطلاح دفع الحكم
 الشرعي بدليل شرعي متاخر فعوله رفع الحكم جنس يشمل نسخ وغيره وتقيده بالشرعي لاخراج حكم البرائة
 الاصلية كالحكم باباحة الاشياء قبل ورود الشرع فلو رفع حكم اباحتها بالدليل الشرعي لا يسمى ذلك
 نسخا خلا للحنفية وتقيده بالدليل بالشرعي لاخراج رفع الحكم بالجنون والتوم والموت لان الاحكام
 التكليفية ترفع بتلك العوارض ولا يسمى ذلك تناسخا لعدم رفعها بالدليل الشرعي بل بلحق العوارض و
 ما قيل ان رفع الاحكام التكليفية عن المجنون والنائم بدليل شرعي هو قوله رفع القلم عن ثلثة عن
 حتى يبلغ والنائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يفيق مدفوع بان رفع التكليف حقيقة هذا العوارض و
 الحديث بين ان الرفع بسببها وفيه ان رفع الحكم عن التامس بالدليل العقلي وهو ان شرط التكليف العقل
 والاضامن الدلائل الشرعية وتقيده الشرعي بالمتاخر لاخراج الحكم الشرعي الغير المتأخر كالمرفع بالشرط
 والاستثناء نحو اقلوا المشركين انكوا غير اهل الذمة ونحوه موافق للشهر الا اليوم العاشر في الشرط و

والاستثناء وان كانا رفعاً نعلم انهم لم يكن ليقم لهما انهما مشاخران عن الكلام لان المراد بالتأخير التأخير العرفي
والكلام المتصل مثل الاستثناء وغيره لا يبعد متأخراً في العرف ولهذا قيل لو كان مكان متأخر متأخرى لكان اول
بل لو حذف لكان اولي لعدم استتباب اخرج الرفع بالاستثناء والاستثناء وغيرهما
فان التقييد بما لا يسمي رفعاً لان الرفع انما يكون بعد تمام الكلام وثبوت الحكم ولا يحصل الحكم والتماتية باول
الكلام بالمعنى فتم قتال وقوعه اى وقوع النسخ في الشرح اجماعى لم يخالف فيه احد من المسلمين الا اصفهاني
منهم لعدم الدليل على استحالة مع اختلاف المصالح باختلاف الازمان والافات كما ان شرب بعض
الادوية مصلحة في وقت للمرض وشرب بعض آخر مصلحة في وقت آخر حتى لو شرب فيه ما شرب اولاً يكون مضراً
ونفاة اى وقوع النسخ ابو مسلم بن بحر الاصفهاني بان جوزه عقلاً وبعض فرق اليهود ونفى الجواز ايضا
سيما في القرآن اى الاصفهاني نفى وقوع النسخ مطلقاً حتى وقوعه في القرآن وآية القبلية وهو قول
قول وجهك شطر المسجد الحرام فاستخذه للتوجه الى بيت المقدس فان النبي كان مأموراً بالتوجه الى بيت المقدس
ثم نسخ ذلك بهذه الآية وما اجاب عنه الاصفهاني بان حكم بيت المقدس لم يزل بالكيفية اوصى بالاشتباه
يكون التوجه الى بيت المقدس مدفوع بان حال الاشتباه لا فرق بين التوجه الى بيت المقدس وبين
سائر الجهات فلا وجه للتحصيل وآية العدة اى عدة الوفاة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم وبنوا
ازواجاً وصية لازواجهم تنافوا الى الحول غير خارج فانها تدل على ان عدة الوفاة حول واحد
الاتفاق على المرأة في الحول لم يخرج فان خرجت فيقضى عدتها ولا شيء لها ثم نسخت هذه الآية بقوله
والذين يتوفون منكم وبنوا ازواجاً يتربصن بأنفسهن اربعة اشهر وعشر اذ هي تدل على ان عدة الوفاة
اربعة اشهر وعشرة ايام وما اجاب عنه الاصفهاني بان الاعتداد بالحول لم يزل بالكيفية اذ لو كن كانت
حالة وبنوا حملها تكون عاماً فقتل بالحول فلا يكون بخلاف تخصيصه مدفوع بان الاعتداد حينئذ ليس
بالحول من حيث هو بل بالوضع وآية الصدقة وهي قوله تعالى والذين آمنوا اذا نجاهم الرسول فقد نجاوا
من يديهم بخمسة صدقات فاشهدت تدل على وجوب الصدقة قبل النجوى ثم نسخت بقوله تعالى واشفقتم ان تقدموا
بين يديكم صدقات فاذا لم تفعلوا فتاب الله عليكم فنهت الآية لا تدل على وجوب الصدقة قبل
النجوى واجاب عنه الاصفهاني بان الآية لم تمنع بل زال وجوب تقديم الصدقة على النجوى لزوال السبب
وهو تيسر المنافع من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل الغرض زال التعبد به ودفع بما نقل

عن المحصول لو كان الامر كذلك كان من لم يصدق منافقا لكنه يعلم لانه روى انه لم يصدق غير علي ٣ وآية
النبات وهي قوله تعالى ان يكن حكم مشرون صابرون تغلبوا ما بين يدي على ثبات الواحد للعشرة ثم نسخ بقوله
الا ان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن مثكم مائة تغلبوا ما بين يدي على ثبات الواحد للثنتين
تكملة به خبر لقوله وآية القبلية وما عطف عليه اي هذه الآيات المذكورة تكذب الاصفهاني فمع وجود

مثل هذا الشيوع في وقوع النسخ انكاره مكابرة وقوله لا ياتي الباطل من بين يديه ولا من خلفه
لا يصدق اي الاصفهاني في واصل انه جواب عن استدلال الاصفهاني في تفسيره ان النسخ يبطل الحكم
ابطال القرآن غير جائز كما يدل عليه هذه الآية واجواب ليس المراد بالآية ما توهم الاصفهاني بل المراد
لا ياتي كتاب يبطله ولم تقدم عليه كتاب يرده او المراد انه ليس في القرآن ما لا يطابق الواقع لا في الماضي
ولا في الحال ولا في المستقبل كما روى عن ابي جعفر وابي عبد الله ع كما في جميع البيان وشبهه في تفسير القاسمي
من طرق الجمهور مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتفاء مدة الحكم ولو سلم فنقول مرجع ضمير آية الى مجموع
من حيث المجموع اي لا ياتي ما يبطل مجموع القرآن وان كان يبطل بعضه بالنسخ فتدبر كما فرغ عن ابطال ما قال

الاصفهاني شرع في دفع ما قال اليهود من عدم جواز النسخ وقال ما في التوراة من امر آدم بزواج بناته
يكذب اليهود خبر لقوله وما في التوراة تفسيره ان في التوراة انه نعم امر آدم ان يزوج بناته بنبيه ثم حرم ذلك
في شرعية موسى ع فوقع النسخ والوقوع دليل الجواز وفيه انه تم احل لنوح ع وقت خروجه من الفلك كل
واحدة ثم حرم كثير منها في شرع موسى كما في سفر الاول منه وقد يستدل بان اباة العمل يوم السبت كانت
ثابتة ثم نسخ وان النسخ كان جائزا في شرعية ابراهيم ع ثم صار واجبا يوم الولادة وقيل في الثامن وكذا جواز
الجمع بين الاثنين كان ثابتا في شرعية يعقوب ع ثم نسخ وحرم واجيب عنها بانها كانت مباحة لم يتعلق بها
خطاب في شرعية اصلا ورفع الاباحة ليس بنسخ كما عرفت وما نقلوه اي اليهود عن موسى ع بانه قال

هذه شرعية مودة ما وامت السماوات والارض واجتوب هذا القول على عدم النسخ بانه لو كان واقعا لبطل
قول موسى ع هذا فرية بلامرية خبر لقوله وما نقلوه يعني هذا القول افتراء من اليهود على موسى ع لانه لم
يقول ذلك قبل قد اختلفت من الراوي كذا كيف ولو كان منقولا عن موسى ع لاحت اليهود ومحمد ع في
دعواه النبوة وقالوا ان موسى ع قال كذا فكيف انت تدعي النبوة لكن لم يقع الحاجة منهم وبين نبينا
بهذا القول والانتقل اليها كما يقتضي العادة كما نقل اكثر محاجتهم مع محمد ع وايضا لو كان ذلك صحيحا لما كان

اجابهم وعلمناهم بالبحر من مثل كذب الاخبار وعبد الله بن سلام ووسب بن منيه وغيرهم ولما ضوئك لقولنا اني وكذا احتجاجهم
يقول موسى في التوراة يتسكوا بالبيت ما دامت السموات والارض فوج بانته لا تواتر في التوراة الموجودة الآن لفاق المورين على ان تحت نظر
استاصل اليهود وقتلهم بحيث لم يبق من يحفظها واحرق اسفارهم او يراو من التابيد الواقع في قول موسى
هذه شرعية مؤبدة طول الزمان فلا يدل على بطلان النسخ ومثل هذه الالادة واقع ايضا كما تضمنته
التوراة عن عتق العبد قدور وفيها ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليست
ويستخدم ابدا وفي موضع آخر في هذا المقام يستخدم العبد عشرين سنة ثم يعين قدام من القول الثاني ان اوبلا بد في القول الاول
طول الزمان والا يلزم كذب الاول او الثاني وهو بطور المصلحة يختلف باختلاف الازمان هذا ايضا جوا
عن احتجاجهم بقرينة انه لو وقع النسخ فاما ان يكون لمصلحة ظهرت الآن ولم يكن ظاهرة من قبل لزم البداء وهو
الظهور بعد الخطا وهو محال عليه تعذرا لم يكن لمصلحة غير المصلحة في شانه نعم وهو ايضا محال بقرينة الجواب ان
المصالح لما كانت مختلفة بسبب اختلاف الازمان كما ان شرب الدواء في وقت مصلحة وفي وقت آخر مفسدة
فقد يتجدد ويحدث مصلحة لم تكن موجودة وهي تقتضي نسخ الحكم لانه يتجدد وتظهر المصلحة والعلم بها حتى يلزم البداء
والعبث كما ان الطبيب العالم بالادوية يداوى المريض فتجدد له ان هذا الدواء في هذا الوقت مصلحة للمريض
وفي ذلك في الوقت الآخر مصلحة له فبهذا لا يلزم ان يكون الطبيب حين تجوز به الدواء المناسب للوقت ونسخ
الدواء السابق الغير المناسب لهذا الوقت غير عالم بهذا الدواء المناسب للوقت حين تجوز به الدواء السابق ونسخه
ان الحسن والقيح غير لازمين للافعال بل يختلفان باختلاف الازمان والمصالح وبهذا يدفع ما قيل انه لو كان
الفعل مستلحا للنهي عنه وان كان قبيحا لقيح الامر به ودفعه الدفع ظاهر لما عرفت من اختلافها بسبب المصالح وق
سائر شبههم بظاهرة الدفع اقويها انه تعذرا لم يعد استمرار الحكم وبانه ينهي في وقت كذا فيكون الحكم معينا
موقتا بهذا الوقت فرقة في هذا الوقت ليس بنسخ بل هو انتهاء المدة الحكم والجواب انه نعم عالم باستمرار الحكم
الى وقت نسخه وبما تقاعده نسخه وهذا العلم لا يمنع النسخ لان النسخ هو رفع الحكم الذي لظن استمراره فهو بمنزلة التلا بانه اليه
فصل لا خلاف في جواز نسخ الشيء بعد حضور وقت العمل وحصول التمكن من فعله سواء فعل او لم يفعل
لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته والتمكن من اداء الفعل قال السيد المرتضى في النسخ
والعلامة والمعتزلة يانه لا يجوز وعليه الصير في من الشافعية وبعض الحنفية وبعض المالكية وهو المختار
فيستحسنا صاحب المعالم والقوانين وقال المفيد رحمه الله والحاجي واكثر الاشاعرة نعم اي يجوز للأول

اى القائل بعدم الجواز لزوم البداء اى ظهور الشئ بعد خفائه ووجهه الى ظهور الخفاء فيما قصد اليه وهو محال على
 عدم تقرير الدليل لوجاز النسخ قبل حضور وقت العمل لزوم البداء على انه سبحانه وجه الملازمة بشرط تحقق البداء
 في جهة التماثل والفعل والوجه والوقت والمكلف وحيث تحققته على تقدير جواز النسخ قبل الوقت نحو ان يقول الشارع
 في اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم نسخ ذلك الحكم قبل مجئ وقت الغروب فقال عند الزوال
 مثلاً الا تصلوا عند الغروب شيئاً فالفصل هو الصلوة والوجه هو الوجوب والوقت هو الغروب والمكلف
 هو الذى امر بكل ذلك تحقق ولم يقصر المكلف الضايف اتيان المامور به ومع ذلك نهي عنه الحكيم فلا بد ان يكون النهي
 لمصلحة ظهرت له بعد الامر ولم تكن ظاهرة من قبل حين الامر به هو البداء وهو محال عليه ثم واجب بمنع لزوم
 البداء لاحتمال كون النسخ قبل التمكن لمصلحة اخرى كائنته في الازل مثل ابتلاء المكلف وامتناعه في عزم طاعة
 وعدمه وفي الاعتقاد والايان به وهو من الطاعات او تعلق الامر بتعلق النهي دليل آخر للدعوى صحتها
 انه لو وقع النسخ قبل حضور وقت العمل لزوم تعلق الامر بنفسه بالتعلق به النهي وهو محال لان الامر بيقينه كون
 المامور به حسناً فاذا جاء النهي النسخ تبده يدل على قبحه فيكون الشئ الواحد حسناً وقبيحاً وهو باطل لا تلتزم
 التكليف بما لا يطاق واجب عنه يجوز كون شئ مأموراً في وقت منهياً عنه في وقت آخر فانه لا معية
 في التكليف ولان تعلقه بل رفع احد التكليفين بالآخر وان حسن الفعل المامور به قبح النهي عنه او قبح
 الفعل قبح الامر به الضايف دليل الدعوى ان الفعل المامور به الحسن حسناً فيكون النهي عنه قبيحاً وان كان
 قبيحاً فالامر به قبيح والايان اجتماعهما في شئ واحد وهو باطل وفيه ما في الثاني والثاني اى دليل القائل
 بالجواز وجه الاول قوله نعم يجوز ما يشاء ويثبت وهو عام شامل لمحو الامر والنهي قبل حضور وقت العمل ايضا
 واجب عنه بان المحو والاثبات متعلقان على امثلية ولا يتم ان يشاء مثل هذا القيام البر بان على استحالة وثبات
 عود الخمسين الى الخمس روى انه لما امر النبي م ليلة المعراج بخمسين صلوة فانشار اليه موسى ع بالرجوع
 وقال امك ضعيفة فاستنقض الله منك فسل الله ثم ذلك فنسخ الخمسين على التدرج الى ان بقي
 خمس صلوة ثم قال موسى ع فاستنقض فقال النبي اى استحيى ربى ففقرت الخمس فند النسخ قبل حضور وقت
 العمل فلم يخبر بالنسخ واجب عنه بمنع صحة الرواية لما فيها طعن على الانبياء بالاقدم على المراجعة في الادام
 المطلقة وايضا ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين من شرائط التمكن وقد حصل النسخ قبل علمهم ويمكن ان يقر
 مثل ما يبيح في ذبح سمعيل بان العود من خمسين الى الخمس لا لاجل ان مطلوبة تدر كان ايقاع خمسين ثم نسخها

بل كان مطلوب من بدو الامر القياس الخمس وانما الخمسين اظهار الجلالة قدر النبي ١ وابانة بانه عزير عليه نعم
 مستجاب الدعوة عنه فلا يلزم نسخ قبل الوقت ولا القدر في الرواية كما قد حها صاحب المعالم فانه نعم
 كان عالما بان الخمسين ترجع الى الخمس متبرضي موسى ٢ ومطلوبه نعم ايضا كان الخمس لكن امر النبي ٣ بانه
 عظيمة شأنه وانما رانه مستجاب الدعوة كما عرفت ولا طعن على النبي ٤ فمثل ذلك المراجعة فان المولى اذا
 امر النبي لمصلحة فاعتذر العبد به لا شكفا ولا شكرا بل خاشعا متصدعا فحينئذ لا طعن على العبد فان قلت
 ان المولى عالم بان باحري هذا العبد فيكون الامر عينا قلت هب ان المولى عالم بذلك لكن امر
 العبد اظهار العظمة شأن العبد وقربه ومنزلته الى المولى ليعلم غير العبد انه مستجاب الدعوة بالنسبة الى
 المولى وله عظمة وشان عند المولى فلا يلزم العبث بالامر الثالث فسخ تقديم الصدقة على النجوى اى الصدقة
 امر بالصدقة قبل المناجات مع الرسول ثم نسخ قبل فعل الصدقة واجب بالمنع عن ذلك لوقوعه بعد
 حضور وقت العمل لما روى ان عليا ٥ ناجى بعد تقديم الصدقة والرابع نسخ ذبح اسمعيل لعن الله ابراهيم
 ابراهيم ٦ بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ قبل الفعل واجب عنه بان ابراهيم ٦ ما كان مأمورا بالذبح بل بالمقدسات
 وفيه ان انظر من قول اسمعيل يا ابي فاعل ما امر بعد قول ابراهيم انى ارى في المنام اذ يحبك وغير ذلك مما يفاد
 من المقام في الآية مثل الفداء والاقام على ترويع الولد الذي لو لم يكن مأمورا به لانتفع ذلك من مشي
 وغير ذلك من القرآن الدالة على انه كان مأمورا بالذبح لا ببعض المقدمات مع انه متان لعظم شأنه وغيره
 لهذا المدح العظيم فالجواب ان هذا الامر كان ابتلايا لامتحان ابراهيم ٦ واسمعيل ٧ واظهار مرتبتهما على النكاح
 لانه كان الذبح في نفسه مطلوب باحق يلزم نسخ قبل الفعل وظاهر الامر وان كان مأمورا به لكن القاطع
 دل على اخراجه من ظاهره وخلقه على ارادة التوطن والقداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من فعل
 المأمور به وقد حجاب بما روى انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم فيه ان المتبادر من الذبح المأمور به هو ما يترق
 الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر مع انه لا يمنع للنسخ اذ المأمور به لم يكن الا الطبيعية ثم يحل
 بفرد واحد الامر لا يقتضيه التكرار فلم يبق مورد للنسخ هكذا صرح بتحقيق القوانين يمكنه الله في عليين ٨
 الخامس مساواة النسخ قبل حضور وقت الرفع بالموت فالمصدر مضاف الى مفعوله والقاعل محذوف
 والجار متعلق بالرفع حاصله ان نسخ التكليف قبل حضور الوقت مساو لرفع التكليف بالموت لاشتركا في
 قطع تعليق التكليف عن الكلف فكما جاز رفع التكليف بالموت يجوز نسخه قبل الوقت لمساواتهما واجيب

بمنع التكليف لمن حصل العلم بوجه قبل حضور وقت العمل و السادس كل نسخ كذا يعني كل نسخ يكون قبل وقت
 الفعل و بعده لا يتصور النسخ لان بعد الوقت ان الى المكلف المأمورية فقد اطلع وان تركه عصي فلا نسخ فلو
 بطل النسخ قبل الوقت بطل النسخ بالكلية و هو باطل و رد بوجوبين الاول النزاع فيما قبل الوقت الذي قد
 الشارع للفعل والذي ذكر في الدليل انما هو وقت مباشرة الفعل و اين احدهما من الآخر و الثاني ان المكلف
 فيما لم يفعل شيئا من الافراد التي يتناولها التكليف ليس كل نسخ كذا يجوز النسخ بعد التمكن قبل العمل
 فلا يحصل الالتزام و الحق ان المعترض على كل من الفرقين مستطراي قوي فصل نسخ الكتاب
 و سنته متواتره واحدا بالمثل اي كل واحد منها نسخ بمثل الكتاب فان الكتاب ينسخ بالكتاب و سنته
 بالمتواتره و الاحاد بالاحاد و الكتاب ينسخ بالمتواترات اي بالسنة المتواترة و هي اي المتواترة
 تنسخ به اي بالكتاب و في جميع ذلك لم يعرف مخالفت من صحابنا رضوان الله عليهم و جمهور اهل
 الخلاف و ائمتنا في هذا الا من شذ منهم قال شافعي و من تبعه كما محمد بن حنبل و غيره منع نسخ الكتاب
 بالسنة المتواترة مستندا الى قوله تعالى نسخ من آية او عنهن آيات بخير منها او مثلها مستندا الى ان
 الى نفسه و وصف كون الماتى خيرا او مثل الآية المنسوخة و سنة ليست من كلام الله تعالى
 كلام الرسول و ايضا ليست خيرا من القرآن و لا مثل تكليف نسخ الكتاب بالسنة التي هي غير القرآن
 و غير كلام الله و الجواب ان الحكم النسخ خيرا او مماثل للمنسوخ لمصالح المكلفين ليس المراد ان ما ينسخ
 به الكتاب خيرا او مماثل له و اسناد الايتان الى نفسه لا يدل على عدم نسخ القرآن بالسنة باحدى
 من الدلالات الثلاث لان الكتاب و سنة كلاهما من عند الله لا من ما ينطق عن الهوى ان هو
 يوحى و يستند ايضا بقوله تعالى الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير ذلك او بدله قل ما يكون لي
 ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الى غنذه الآية تدل على عدم تبديل القرآن و النسخ
 تبديل فلا يكون جائزا و الجواب الآية تدل على انه ليس للرسول ان يبدل لفظ القرآن من
 تلقاء نفسه و لا تدل على منع تبديل الحكم بالسنة التي هي ايضا كلام الله تعالى و يوحى لاس من تلقاء نفس
 الرسول لا ينسخ احدهما اي الكتاب و سنة باحدا و ما اي باحدا و سنة يعني بالخبر الواحد كما عليه الاكثر
 و يستند لوابان الكتاب و سنة المتواترة قطعيان و خبر الواحد قطعي و لا يترك القطعي بالظني و
 ادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو و لا فلا يخفى ان الدليل مقدوح بما مر في بحث

اذا قدر المسلم قطعية متن الكتاب و سنة المتواردة و اما دلالة المتناهي التابيد فلا قطع به مع انه لو صرح
 بالتابيد فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فيعلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن
 بخبر الواحد لطيف على الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب او السنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه
 خبر الواحد فلا مانع من اهل به هكذا صرح بمحقق القوامين اسكنه الله في عليين و فائدة النزاع و ثمرته
 قليل عندنا و مثله و شرفه من العامة جواز و اذ لكسوا لاجماع لا ينسخ ولا يفسخ و الاول على صيغة
 المعلوم و الثاني على صيغة المجهول او بالعكس الى اجماع لا يكون ناسخا و لا منسوخا و اعلم انهم قد اختلفوا
 في جواز نسخ الاجماع و نسخ به و بنى الخلاف على انه هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا قال اكثر من الجمهور
 على عدم تحقق الاجماع الا بعد وفاته و لانه ان كان قوله صفيهم فلا عبرة بقول غيره و الا فلا عبرة بقول الحسين
 فتثبت تحقق الاجماع بعد وفاته لا قبله فيستدل لا يجوز ان يكون منسوخا و لا ناسخا و اما عدم جواز كونه منسوخا
 فلان النسخ اما الكتاب او السنة و المفروض انها قبل الاجماع و النسخ لا بد ان يكون متاخرا و اما النسخ
 الاجماع فلا بد ان يكون مستندا فهو ان نص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على
 خلاف النص و ان كان قياسا فيكون الاجماع الثاني باطلا لكونه على خلاف النص اما عدم جواز كون الاجماع
 ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا و لكل باطل اما الاولان فلا متنازع العقلاء و لا
 على خلاف النص و الاجماع و اما الثالث فليطمانه بالذات لما مر فلا نسخ هذا ما ذكره العامة و اما اصحابنا
 فاسيد علم الهدى ادعى اجماع الامامة على عدم كون الاجماع ناسخا و لا منسوخا و اشيع على ان الاجماع ليس
 عقلي و النسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يكون نسخ فيما يكون مستنده العقل و حكمي المحقق عن بعض المتأخرين
 ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون النسخ ذاك مستند النص الاجماع قال المحقق في هذه الوجوه
 اشكال و الذي يحكي على مذهبه انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو
 اتفروا و كانت الحجية فيه فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي ص ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية و كذلك
 يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال يدخل في جملة اقوال النبي ص و قال بعض محقق متأخرين
 في القوامين تبعا للمحقق ما حصل ان دعوى الاجماع على عدم جواز نسخه و النسخ بكمالاته اسيد شك و
 ان حجية الاجماع عند الكشف من قول المعصوم فلا حاجة الى مستند آخر فالقول بان النسخ هو مستند لاس
 الاجماع كما حكى عن البعض ضعيف و لتحقيق الاجماع مستند في زمان النبي و ما بعده كما يظهر من الاشارة

ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه نسخا ونسوخا انتهى محصله والى هذا اشار بقوله الا ان يتحقق اى الاجماع قبل
 القطاع الوجي في نسخ باية نزلت بعده وقد عرفت تحقق الاجماع عندنا في زمن النبي وما بعده وقد ينسخ التلاوة
 لا الحكم وبالعكس اى ينسخ الحكم دون التلاوة وبما معا اى قد ينسخ التلاوة والحكم معا ايضا فهذا ثلث احتمالات
 اما نسخ التلاوة دون الحكم فمثاله ما روى بطريق الاحاد انه كان من القرآن الشيخ واسيخة اوزنيا فارجموتا
 سخا من الحق فنسخ تلاوته مع بقاء حكمه واما نسخ الحكم دون التلاوة فمثاله آية العدة الدالة على الاعتدال والحوال
 ثم نسخت باية الترتيب باربعة اشهر وعشر فنسخ الحكم مستقلا ومن الآية الاولى مع تلاوتهما واما نسخ التلاوة وحكم
 معا فكم روى ان سورة الاحزاب كانت تغفل سورة البقرة فنسخ تلاوتهما وحكما معا وادعى انه قد اختلف في انه
 هل يجوز انسخ بحكم موافق من المنسوخ ام لا قال اكثر على جوازه ومنه المتعاضدي واختار المصنف الاول فقال ويجوز
 اى نسخ بالاشق الاثقل اى بحكم موافق وتقل من المنسوخ كعاشوراء رمضان فان صوم عاشوراء كان واجبا
 نسخ وجب صوم شهر رمضان ولا ريب في ان صوم شهر واحد اشق وتقل من صوم يوم واحد ونسخ الكف عن الجهاد
 بالكفار الثابت بقوله نعمكم ونحكم دل على دين بآية الجهاد ولا ريب ان الجهاد اشق من الكف ولم يغير من جواز نسخ
 بالاخف والمساوى لعدم وقوع الخلاف في جوازه ولانه لو جاز بالاشق لجاز بالاخف والمساوى بطريق اولي
 احتج المانع بقوله تعالى ان يخفف عنكم سبعا لله ان يخفف عنكم سبعا لله لا يريدكم الحسرة والتكليف بالاثقل خلاف تخفيف
 واليسر واجب اولابان المراد بالتخفيف تخفيف الحساب وباليسر كثير الثواب وثانيا بانه مجاز باعتبار قول
 لان التكليف بالاثقل لوجب التخفيف في الآخرة من تخفيف الحساب وكثير الثواب وفي كليهما نظر كما لا يخفى
 وثالثا ولمسلم قال المراد بالتخفيف واليسر مما امكن ولما اختلف المصالح باختلاف الازمان والاحوال فاقضت
 التكليف بالاثقل وتلك المصالح لا تحصل بالتكليف بالاخف ووجه ايضا بقوله نعم ما نسخ من آية او منسها
 بخير منها او مثلها والتكليف بالاثقل بعد الاخف ليس خيرا منه ولا مثله واجيب عنه بان الاثقل خيرا من الاخف
 في الآخرة فكثرة الثواب في الاثقل لان افضل الاعمال اخبرها ويجوز ايضا حكمه بلا بدل اى بخير ان يكلف
 ببدل ذلك الحكم المنسوخ كآية الصدقة فانها تدل على تقديم الصدقة عند مناجات الرسول ثم نسخ هذا الحكم
 ولم يكلف ببدلها اتفاقا ووجه المانع بقوله نعم ما نسخ من آية او منسها نات بخير منها او مثلها فانها تدل على كون
 التام خير او مثلا للمنسوخ ولو لم يكن للمنسوخ بدل فلا يتحقق الخيرية ولا المثلية اذ هما فرع الوجود ولا وجود
 للبدل والجواب ان الآية لا تدل على عدم جواز المنسوخ بلا بدل نعم تدل على انه لو كان للمنسوخ بدل كان خيرا منه

او مثله ولا يلزم من ذلك وجوب البديل والتخلاف انما هو فيه اذ فيه نسخ بابل ايضا خسر للمكلف لمصلحة
 الا هو ويجوز نسخ الحكم مع قيد القابيد فيه مثل ان يقول الشارع عموما ايدلثم نسخ وعليه الجمهور ومنعه قوم الجمهور
 لفظ القابيد كلفظ العام فلما ان لفظ العام يستغرق جميع الافراد المندرجة تحته ويجوز تخصيصه بخارج بعض الافراد
 عنه كذا القابيد يستغرق كل الزمان مستقبل ويجوز اخراج بعض الازمنة لمقتضى يدل على النسخ والجماع بالحكمة
 الداعية الى التخصيص ولا تناقض كالتخصيص اشارة الى جواب استدلال الخصم بقريه ان النسخ مع قيد القابيد
 يستلزم التناقض لان القابيد مقتضاه الدوام والاستمرار والنسخ ينفي الدوام فكان مناقضا غير جائز
 على انه سبحانه وحصل الجواب ان لفظ القابيد كلفظ العام كما عرفت انما كذا لا تناقض في العام بالتخصيص
 كذا لا تناقض في القابيد ايضا بالنسخ لعدم الفارق وليس للتخالف لهذا المسائل ما اى دليل يعترضه ومنه
 بعض الشرع مكان للتخالف للتخالفين وعن بعض النسخ للتخالف اى الفرقه المتخالفة والمال في الكل واحد
 فائدة يعرف النسخ ابا بتخصيص من الشارع صراحة كان يقول هذا نسخ لذلك او بما يؤدي الى مقتضى
 كما في قوله كنت نيتكم عن زيارة المقابر الا فرور وما كنت نيتكم عن ادخالهم الا صاحي الا فاقه خروا
 او بالاجماع عليه واما بالعلم بالتأخر لضبط التاريخ واذا حصل التصادم يعلم النسخ باحد الوجه المذكورة فيجب
 التوقف لا تخيير كذا في النسخ الرابع في الاجتهاد والتقليد الاجتهاد لغة مصدر الافتعال مأخوذ من الجهد
 بالضم وهو الطاقة والوسع او من الجهد بالفتح وهو المشقة والمعنيان للفظين منقولان عن القراء وعلى ذلك
 يكون معنى اجتهاد في شئ لغة هو انه الى به دفعة بقدر طاقته ودسه لو ارتكب المشقة ومعنى الاجتهاد فيه لا ياتي
 بقدر الطاقة والوسع او ارتكاب المشقة فهو لغة بمنزلة المشترك اللفظي القابل للمعنيين واللم يطلق
 عليه المشترك مصطلحا لا اختلاف المبدع في المعنيين فلا يشترك لاني البنية ولا في المادة لاني البنية فظاهر واما
 المادة فلا تها مختلفه بالنظر الى المعنيين كلفظ التختار كذا اصرح به بمحقق الضوابط وفي الاصطلاح والعرف
 الاجتهاد ملكة والمراد بها الهيئة الراسخة وغير الراسخة يسمى حالا يقدر بها اى تملك الملكة على استنباط الحكم
 الشرعي من الاصل المشتمل على ذلك الحكم والجور متعلق بالاستنباط فعلا او قوة قريبة منه اى من العقل ان
 يتبين له جميع ما يحتاج اليه من الاسباب كالكتب العلمية وغيرها وقد مر تحقيق ذلك في صدر الكتاب ثم قوله
 للملكة لا يخرج من استنباط بعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يحصل له ملكة بل يكون علاقتها
 ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه وفيه

سيتلزم ان اطلاق الاجتهاد منحصر في اصطلاحهم على المسئلة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره
 الاكثرون الا ان يقع هذا التعريف للملكة الاجتهادية لا لالحال ولعل الباعث على حصر الاجتهاد في الملكة هو ظهور
 لفظ المجتهد فيها وفيه منع الملازمة بينه وبين الملكة ثم اللام في قوله الحكم للمجس فيدخل التجري و
 تعقيد الحكم بالشري لاخراج الحكم العقلي او المحسني فان ملكة استنباط لا يسمي اجتهادا او بالقرعي لا يخرج
 المشري الاصله كسائل علم الكلام ووصول لفقه وقوله من اهل خرج الضروري كالصلوة والزكاة
 فان وجوبها ضروري لا حاجة فيه الى الاستنباط وقوله فخلا او قوله قريبة ليخرج من له قوة بعيدة فانه لا
 مجتهدا كالعامة فان له ايضا قوة الاجتهاد وان كانت بعيدة وليدخل من له تلك الملكة من غير ان
 يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما المتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل لولا احتياج الى
 الالتفات ونحو ذلك ثم ان هذا التعريف لا يصرح بما علم من نفاذ التعريف لئلا ينوهم ان المراد بالاستنباط
 الاستنباط العقلي والا فلا حاجة اليه لان قوله القيد يعني عنه اذا المتبادر من الاقتدار هو المعنى الا ان المثال
 للاقتدار بالفعل وبالقوة القريبة وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو
 الحكم المستنبط فيه فتدبر وقد ادسج البعض قيد الظني في التعريف لا يخرج استنباط القطعيات لعدم
 الاجتهاد فيها وفيه ان المجتهد قد يحصل له القطع بالحكم من الدليل والمراد بعدم الاجتهاد في القطعيات
 انها من حيث كونها قطعيات لا يجري فيها الاجتهاد لاستغنائها عنه لان بالاستدلال ايضا لا يحصل القطع
 وقد مر في صدر الكتاب فتأمل وعرف العلامة الاجتهاد في النهاية بهذا استقراء الواسع في طلب الظن
 بشي من الاحكام الشرعية بحيث يتحقق اللوم عنه لسبب التقصير والمراد باستقراء الواسع هو بذل تمام الطاقة بحيث
 يحسن عن نفسه العجز عن المزيد عليه فهو بمنزلة المجتهد في اللغوي والاصطلاحي وما بعد ويميز هذا اصطلاحا عن
 اللغوي وقوله في طلب الظن خرج استقراء الواسع في طلب القطع كوجوب الصلوة وغيرها وفيه ما عرفت
 وقوله لشريته خرج الاجتهاد في العقلية والمحسنيات وقوله بحيث قال في الحاشية ذكر هذه الحاشية لاخراج الحكم
 او استقراء وسع في تحصيل الظن بحكم شرعي سواء حصل له الظن او لم يحصل لانه لا يفتقر عن اللوم لسبب تقصيره في
 تحصيل الشرط التي لا يجوز العمل بالظن الا بعد حصولها انتهى وما فتال الشارح المحمدي يخرج بغيره من حيث
 اجتهاد والمقصود اسكان المزيد عليه فانه لا يبعد في الاصطلاح اجتهاد ما عجز عنه فله عنه من معنى استقراء الواسع
 لا يكف قد عرفت انه عبارة عن بذل تمام الطاقة بحيث يحسن عن نفسه العجز عن المزيد عليه فاجتهاد والمقصود خرج

باستفراغ الوسع فلا حاجة في اخراج الى قيد زائد فذا ذكر المصنف في الحاشية من ان الحثية لاخراج الحاجي موقف
 عرف الحاجي الاجتهاد بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي وقوائم القيد وظاهرة مما سبق
 وتقيد الشرعي بالفرعي كان لا بالحاجي لاخراج الاصول كما فعل المصنف وما قال الشارح المحروشي ان قيد
 الحثية معتبر في الفقيه فالمتى استفراغ الفقيه من حيث هو فقيه فلا حاجة الى قيد شرعي ويخرج ايضا الاحكام
 الاصلية غير مضي اذا اعتبار مثل هذه التكاليف في الحد وغيره فيقدر برود واقفة اي الحاجي في الحد والعدالة
 في الترتيب ولما كان يرد على هذا التعريف انه يستلزم الدور اذا الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الشرعية عن
 اولها وهو المجتهد فقد توقف الاجتهاد على نفسه فذا هو الدور فاشار المصنف الى دفعه بقوله ويراد بالفقيه من
 مارس الفن اي من الفقه بحيث لم يحصل له قوة استنباط الاحكام من الاولات وليس المراد بالفقيه معناه ^{صطلاح} الا
 اي المجتهد حتى يرد النقص بالدور وادنا بالفقيه ذلك احترازا عن الاجنبى اذا الاجنبى عن الفقه بالكلية
 كما لفظي البحث بعيد عن الاستنباط اي استنباط الاحكام وفي هذا الجواب ان ارادة ممارس الفن من الفقيه
 مجاز ولا بد في التعريفات الاحتراز عنه وايضا يرد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في
 الاجتهاد او من قرأ كتب الفقه وناول روس مسائلها او قرأ بعض كتب الفقه الاستدلالية ايضا لكن
 لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فالا حسن ان يقال اذا كان هذا التعريف
 لحال الاجتهاد وفعله فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القرينة لعرضان العلم بالاحكام الشرعية
 القرينة عليه بسبب كونه عالما بالمبادئ والاولات ووجوب القوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل
 هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل باعمال نظره والقاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا
 الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذه الحثية يسمى هذا الشخص مجتهدا فهو من حيث حصول العلم بالاحكام
 الناشئة من الاولات فعلا او قوة قرينة من الفعل فقيه ومن حيث استنباط الفرع من الاصل واستخراج
 الحكم من الدليل فعلا او قوة قرينة من الفعل فقيه مجتهد كما صرح بتحقيق القوانين ومنتقضان اي تعريف
 العلامة في النهاية وتعريف الحاجي طردا اي متعابا المستفراغ العاجز عن الاستنباط فان من استفراغ
 وسعه لكنه عجز عن الاستنباط لعدم وجود قوة رد الفرع الى الاصل فيه وهي المسماة بالقوة القدسية فيصدق
 عليه تعريف الاجتهاد ولانه لم يقصر في تحصيل العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد مع انه ليس مجتهدا وفيه ان
 من خيره في تعريف العلامة يخرج مثل هذا الشخص ايضا فانه وان لم يقصر في تحصيل العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد

لکن لما لم یکن له قوة رد الفرع الی الأصل التی هی مشرط فی الاجتهاد فباستقراغه لا ینتیفی اللوم عنه لکونه مقصرا فی تکلیف القوة فلا یمکن مجتهدا وکذا فی تعریف العلامة یراد بالفقیه صاحب الاستعداد الواحد لتکلیف القوة کما یتناه
 ولا ینتیفی التعریفان طرذا واما التقليد فلم یتعرض المصنف بمناهه لکیون البحث عنه فی مقابلة الاجتهاد
 تطفلیا فهو عبارة عن العمل بقول الغیر دون قیام الحجج کما أخذ العامی بقوله مثله واما الرجوع الی المعنی
 والامام فلیس بتقليد لدلالة المعجرات والنصوص علی وجوب الرجوع الی قولهم وکذا الرجوع الی قول المجتهد
 لالة الاجماع والاحادیث اکثر علیة وکذا الرجوع الی الاجماع ورجوع القاضی الی العدول لیس
 تقليدا لقیام الحجج علیهم وقد سمي ذلک تقليدا ايضا بحسب العرف کما سمي فی عرف الفقهاء اخذ العامی
 بقول المجتهد تقليدا ولا مشاحة فی الاصطلاح والتجزی فی الاجتهاد جائز والمراد به من حصل له مناط الاجتهاد
 فی بعض المسائل بحسب علمه او بحسب طئته ولکن لم یکن کک فی نفس الامر بان یتکون قادرا علی استنباط
 بعض المسائل من المأخذ فقط دون غیره لغثوره علی اولیة وعلمه بان لا معارض لتکلیف الادلة واما
 تجزی الاجتهاد بمقتضى الاجتهاد فی بعض المسائل بافعل دون الباقی فهو لیس تجزی الاجتهاد والامام لو عد
 الاجتهاد المطلق اصلا اذ من المحال العادی وجد ان عالم مجتهد فی جمیع المسائل بل هو محال عقلا واولی
 والفقهاء غیر متناهية یتجدد ویوفا فیوم کذا صرح به بعض المحققین ایضا فالجری الذی وقع الخلاف فیهم هو
 المقتضى الاول فذهب العلامة فی النهاية والتهذیب والشیخ فی الذکری والدروس والشمس الثانی فی
 بعض کتبه کما هو المنقول عنه وکثیر من العامة کالغزالی من شافعیة وابن حاتم من الحنفیة الی جواز تجزی
 وهو مشهور من العلماء ومنه جماعة والحاجب الی الوقف والقول مشهور هو الاقرب واختاره المصنف
 واستدل علیه بقوله لروایة ابی خدیجة عن الصادق روى الصدوق ابو جعفر محمد بن علی بن بابويه
النفیة عن الامام بالحق ناظر جعفر الصادق انه قال ایاکم ان یتحاکم بعضکم الی اهل الجور وککن النظر
الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاحبلوه بینکم قاضیا فانی قد جعلته قاضیا فحقا کما الیه وجه الاستدلال
بهذه الروایة ان قوله شیئا مکررة فی مقام اثبات وهی لا یم فیصدق علی من یعرف بعض الاحکام انه یعلم
شیئا من قضایا هم علیه السلام واما قال الشارح بسند علی ان الروایة لیسیت نصا علی جواز تجزی لا یقدح
فی الاستدلال لان مجموع قوله النظر والی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا شامل للمجتزئ وغیره وکذا فی
اثبات الاحکام بالعمومات بل هو معمول به للعلماء واما قال الشارح المحرفون شی من انه لیس فی الروایة ما یدل

نقص
 فی
 جواز
 تجزی

جواز التجزى فهو عجيب منه لما عرفت واخترض ايضا على الرواية بان المراد بالعلم بشئ من القضايا بان كان
هو العلم الشامل للظن المعلوم مجتبه فالمنكر للتجزى يدعى ان ذلك الظن لا يحصل الا لمن احاط بمداير
جميع المسائل وهو المجتهد المطلق وان كان المراد بالعلم العلم الحقيقي الجازم المطابق للواقع فالنشرع انما هو
فى ظن التجزى لاني علمه اقول على كلا التقديرين يثبت المطلوب اما على الاول فلان من احاط بمداير
بعض المسائل واستفرد وسعه في استنباط منها يحصل له الظن بالحكم بالارباب ودعوى ان حصول ذلك
الظن انما هو في المجتهد المطلق مكابرة كما يشهد به الوجدان واما على الثاني فنقول لما انشد باب العلم
فيلقى حصول الظن باستقراء الواسع في مدارك المسئلة هو الا يلزم التلطيف بالمحال كما هو المفروض في
بين المتجزى والمطلق في الاطلاع على دلائل الحكم فلا فرق حاصله كما ان المجتهد المطلق يحصل جميع دلائل الحكم
بالاستقصاء ويحل عليه كذلك للتجزى ايضا يحصل جميع دلائل الحكم بالاستقصاء فها قدسوا وان في الاطلاع
على الدلائل كما جاز العمل للاول في ذلك الحكم كذا يجوز للثاني ايضا بلا فرق وما قيل ان الدلائل التي
يفرض جعل التجزى عنها يجوز تعلقها بالحكم الذي اجتهد فيه فلا يحصل له ظن الحكم لاحتمال ان يكون الدلائل المحبوبة
مانعة عن الحكم فمؤدقوع بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في المسئلة بحسب الظنه وعدم تعلق غيره بها
واخترض صاحب المعالم على الدليل بانه قياس غير جائز لعدم النص بالعلية ولا القطع بان العلة هي القدرة
على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها اجزاء
من الخطا وفيه ان مال الاستدلال هو ان الدليل العقلي الذي قام على عمل المجتهد المطلق على ظنه فهو قائم
على عمل المتجزى ايضا على ظنه فلا قياس وايضا اورد على الدليل بان فرض المساواة بين المتجزى والمطلق
ممنوع لنقصان المتجزى عن المطلق لعدم اطلاعه على جميع ما اطلع عليه المجتهد فاجاب عنه بقوله ونقص عن
المطلق غير قارح كالعالم والاعلم حاصله ان نقص المتجزى عن المطلق لا يقدر في اجتهاد المتجزى فان المتجزى
والمطلق سواسيتان في المسئلة التي نظرها المتجزى كما ان اجتهاد المجتهد العالم لا يقدر فيه اجتهاد المجتهد
الاعلم فانما يعلمان على اجتهادهما كذا المتجزى ايضا يعمل على مقتضى اجتهاده فلو كان بين اجتهاد المتجزى و
المطلق فرق بان لا يجوز للمتجزى العمل على اجتهاده بل لا بد له تقليد المطلق لكان بين اجتهاد العالم والاعلم
ايضا فرق ولا بد للعالم تقليد الاعلم ولم يقل باحد وقوهم الدور باطل فاجاب عن توليد جواز التجزى
في الاجتهاد لزوم الدور وقرره الدور لوجهه والا فوض منها ان المتجزى اذا اجتهد في مسئلة فصح اجتهاده

موقوفة على جواز التجزى في الاجتهاد موقوف على صحة اجتهاد التجزى في مسئلة جواز
 التجزى في الاجتهاد والا كيف يجوز التجزى فهذا هو الدور والجواب ان توهم الدور باطل ووجه بطلانه ما اشار اليه
 بقوله اذا الاجتهاد اختلف في تجزیه هو الاجتهاد في الفروع لاني الاصول اذا اختلفت في جواز تجزى الاجتهاد
 في الاصول والحاصل ان الخلاف انما وقع في التجزى في الاجتهاد في المسائل الفقهية فصحة اجتهاد التجزى
 في المسائل الفقهية موقوفة على جواز التجزى وجواز التجزى ليس موقوفا على صحة اجتهاد التجزى في مسئلة جواز
 التجزى في المسائل الفقهية حتى يلزم الدور بل هو موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزى في المسائل
 الاصولية وهو جائز اذ الخلاف فيه فاختلقت المجتهدان فلا دور وبالحكمة صحة اجتهاد التجزى في المسئلة الفقهية
 على جواز التجزى في الاجتهاد وهو مسئلة اصولية موقوفة على دليلها الذي يستدل به عليه لا على جواز تجزى
 في المسئلة الفقهية فصل احكام النبي المراد بها الاحكام الشرعية الدينية لا الدنيوية ليست عن
 اجتهاد باجماعنا معاشر الامامية وما قلنا على ذلك الجواب بيان خلافنا سائر المخالفين بمجهرهم اجازوا
 الاجتهاد ولم يدعوا الى ما دى والحاجي بوقوعه وانكره قوم وتوقف الغزالي واكثر المحققين منهم ومنهم من يحرم
 ذلك في امر محروب دون الاحكام الشرعية وخص بعض المتأخرين منهم محل الخلاف بالاحكام الصادرة
 عنه بطريق الفتوى ونقل الاجماع على الجواز والوقوف فيما صدر بطريق القضاء وفصل الخصومات ونظير
 من اسيد في الذرية الجواز عقلا دون الوقوع والدليل على ما قلنا معاشر الامامية الاجماع كما عرفت
 اتفاق قوله نعم ما ينطق عن الهوى ان هو الا دعي يوحى وهو ظاهر في ان ما ينطق به النبي فهو ناش من
 آله لا يهوى النفس فلا يكون اجتهاد اذ فاته قول بالراس لا بالوحى واجاب عنه المخالفون بجهل
 الاول ان الآية لرودها كالتوايقولونه في القرآن من انه افترأ الامية نعم فتكون الآية مخصوصة بالقرآن
 ولم يستبعام فلا تدل على عدم جواز الاجتهاد والجواب انه قد عرفت فيما تقدم ان الاعتبار بعموم اللفظ
 لا بخصوص سبب ولم يتعترض له صنف بجواب هذا الدليل لكونه ظاهرا لدفع في غاية السخافة والثاني ان الآية
 لا تدل على نفى الاجتهاد والجواز كونه متعبدا بالاجتهاد بسبب الوحي اليه يترك فلا يكون لظهور عن الهوى
 حينئذ بل يكون بالوحى ايضا كما ذكره المحاجي واجاب عنه لقوله والوحى اليه ان يجتهد لا يحيل ذلك الوحي
 ما ينطق به يوم راي بالاجتهاد وحيا كما جتهدنا بقوله نعم فاعتبروا يا اولي الابصار على نهجهم فانهم قد
 على وجوب الاجتهاد علينا بهذه الآية فلو كان الاجتهاد والذي فعله النبي بسبب الوحي وحيا لكان اجتهادا

قلنا ايضا دعي الازعاج ايضا يوحى اليه وهو قوله فاعبروا ولم يقل به احد فكيف نقول بذلك ولعله عليه السلام بعصمة عن الخطاء فاحكامه تكون قطعية لا اجتهادية هذا دليل آخر على المطلوب حاصله ان النبي صلى الله عليه وسلم بانه معصوم عن الخطاء فيكون احكامه قطعية لا اجتهادية لان الاحكام الاجتهادية قد تكون قطعية وقد تكون ظنية وقد يكون خطاء قد يكون صوابا وهذا في العصمة قال الشارح رحمه الله تعالى ان قطعية الاحكام علم النبي صلى الله عليه وسلم لا ينافي بقدره بالاجتهاد يجوز ان يكون الظن بالنظر الى دليل القطع بالنظر الى دليل آخر قول او كان الاحكام قطعية بسبب حصول العصمة قاي ضرورة واحدة الى ان نقول انه قد ثبت بالدليل الظني وترك الدليل القطعي مع كونه مخالفا لقوله نعم استدلون الله اودسني بالذبيعه هو خير ولا شك ان القطع خير من الظن وهذا اي كون احكام النبي صلى الله عليه وسلم قطعية بسبب علمه بانه معصوم جميع سائر المعصومين لا سيما في العصمة فيكون احكامهم ايضا قطعية لانهم اخذوا بتعليم الرسول والامام من الله طاعة ورجحوا الذين اصبحت الى ان النبي كان متعبدا بالاجتهاد لوجود الاول قوله تعالى عفي الله عنكم لم اذنت لهم فقد عاتب الله ثم النبي صلى الله عليه وسلم على الاذن فلا يكون احكامهم عن وحي والامام ليعانية على الاذن فلم يهذ ان احكامهم كانت بالاجتهاد وانما عنه بقوله وآية العفو تطف كرحم الله حاصله ان هذا الخطاب ليس الى النبي صلى الله عليه وسلم لان عصمة مائة عشرة سلم انه خطاب الى النبي صلى الله عليه وسلم فنقول المراد به التلطف والترحم كما يقع للخطاب برحم الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يخبر بالبال ان الخطاب ذنب او جرم وباجمله انه لما ثبت بالدلائل القطعية العقلية والنقلية عصمة النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون مثل هذه الآيات مؤلفة كما يؤل آية يدل الله فوق ايهم آية الرحمن على اعز شئ استوى بعثت بساطة نعم بالدلائل العقلية والقطعية والثاني قوله تعالى وشاهدكم في الامر فاستشهدوا ثم النبي صلى الله عليه وسلم بالمشاورة وهي لا تكون الا فيما يحكم فيه بالاجتهاد ولا بالوحي اذ في الوحي لا حاجة الى المشاورة فاجاب عنه بقوله وآية المشاورة في غير المسائل الدينية حاصله ان المشاورة ليست في الامور الدينية والمسائل الشرعية بل هي في الامور الدنيوية ومباح الحرب ويمكن ان يكون ان الامر بالمشاورة لتطبيب قلوبهم حتى يكونوا ثابتي الجأش في امر الحرب لا للعمل بسورة تم بل العمل انما هو على الوحي والآية واعلم ان المشاورة في غير المسائل الدينية بل تكون في المسائل الدينية الشرعية كان النبي صلى الله عليه وسلم في تلك المسائل وهو خلاف موضع الرسالة الثالثة قوله نعم واستاذنوا في بعض شأهم فاذن لمن شئت لهم يدل على ان بعض الاحكام هو كولي على رايه فاجاب عنه

هذا هو المقصود

وتمنع كون الاذن حكما شرعيا اي لا نسلم ان المراد بالاذن الاذن في الاحكام الشرعية حتى يتم استدلالكم
بل المراد بالاذن في غير ما من الامور العادية التي لا يوجب قولها ما امر اصحابه بالتمتع لو استقلت من اخرى ما استند
لما سقت الهدى اي لو علمت اول ما علمت اخر من فضيلة التمتع لما سقت الهدى بل تمتعت فهذا حكم شرعي
يدل على ان احكامه ليست عن الوحي بل بالاجتهاد اذ لو كانت بالوحي لما صدر منه مثل هذا الكلام الدال على
الحل بالاجتهاد فاجاب عنه بقوله والتحيز اولاً في سوق الهدى ثم ايجاب فضل التمتع ممكن حاصله ان يمكن ان يتم
قد اوحى اول التحيز بين التمتع وسوق الهدى فاختر النبي سوق الهدى ثم بعده اوحى الفضل التمتع
واواريته من سوق الهدى فقال النبي ما علمت اولاً بالوحي ما علمت اخر اياه لما سقت الهدى بل تمتعت
اخر الصابة ايضا بالتمتع فصار سوق الهدى ايضا بالوحي كما كان الامر بالتمتع بالوحي لكن وصي الاول
مقدم على وصي الثاني فاجتهاد الخاسر ما روي انه قال في مكة يوم فتحها لا يتخلى خلافا ولا يعضد شجرة
فقال العباس رض الا اذخر فقال النبي الا اذخر ومعلوم ان الوحي لم ينزل عليه في ذلك الوقت
لعدم ظهور علامات الوحي فيكون استثنائه بالاجتهاد ومعنى قوله لا يتخلى الخ لا يجترعها الرقيق ولا يقطع
ما دام رطباً واذا عيس فهو شيش ولا يقطع شجرة الا اذا اختلأ ولا يقطع والحل ايضا الاول وفتح الام
الرطب من النباتات الرقيق والواحدة خلافة والعصاة مكان الضاد القطع والاذخر بكسر الهمزة والحاء
نبات معروف عريض الاوراق طيب الرائحة يسقف به البيوت يحرقه الحداد يدل كحطب ولفظ الواحد
اذخرة والعرة زائدة فاجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين الاول اشار الى بقوله وكذا امرته
الوحي بالاستثناء الاذخر ممكن والحاصل انه يمكن ان يقع لما قال النبي ذلك القول فاوحى الله سبحانه
بسرعة باستثناء الاذخر فاستثنى الاذخر وعدم نقل الرواية طرياً بعلامات الوحي عليه السلام
عدم طرياً نهائي الواقع لجواز طرياً نهاكن لم ينقل الرواية وليس اي الوحي البعد من سرعة الاجتهاد
لان في الاجتهاد لا بد من زمان تفحص الادلة وعدم تعاضها وغير ذلك وفي سرعة الوحي ليس لك مجوز
وقوعه دفعة والثاني هو قوله وسبق سماع العباس استثنائه اي الاذخر منه اي من النبي محتمل اي
يحتمل انه لما اوحى الله تعالي النبي بالاستثناء الاذخر فسمع العباس ذلك الاستثناء من النبي فسبق لعباس
النبي ما تكلم ثم اعاده النبي من ثانياً والسادس ان في الاجتهاد مشقة وما فيه مشقة اكثر ثواباً عند الله
كما روي ابراهيم بن علي قد رضيك وفضل الاعمال اخيراً اي شقها فالاجتهاد هو المنصب الاعلى والفضيلة

فلا بد من تحقق ذلك في النبي ، لكونه مجمع الفضائل فاجاب عنه اولاً بقوله ورتب فضيلة ترك لما فوقها من
فروق لفضيلة حاله انما منع كون الاجتهاد افضل من الوحي بل الوحي افضل من الاجتهاد ويجوز زيادة انفسه فيه
بالنسبة الى الاجتهاد كالخوف والخشية من الله حين نزول الوحي ورتب فضيلة ترك العمل عليها لوجود فضيلة على
منها فعمل على الاخرى زيادة افضل فيها دون الاولى فلا تقص في حرمان النبي عن فضيلة الاجتهاد فحصل فضيلة على
من الاجتهاد فيه وهو الوحي وما قال الشافعي المحرف في ان هذا الجواب لا يدفع استدلال مستدل ليس بشي لما عرفت وثانياً
بقوله او تعرض اي ورتب فضيلة ترك الغرض من الاغراض بحسب قولهم اي دفع قول الطاعنين بانه لو كان له وجه
لما اجتهد اي لو كان للنبي الاجتهاد لم يكن الكفار عليه ويقولون لو كان للنبي وجه لما اجتهد قلنا الغرض لم يجز اجتهاد
كما حسد اي دفع بالامية طعنهم اي طعن الكفار بالنقل من الكتب الالهية كالنورية وغيره يعني كما ان
جعل النبي امياً لا قارىء حرم عن فضيلة تعلم الخط لقصره ان يدفع طعن الكفار عليه بانه ينقل الاحكام وقص
عن الكتب القديمة الالهية كالنورية وصحف ابراهيم وغيره كذلك جعله محروماً عن فضيلة الاجتهاد لدفع طعنهم
ان العلماء قد خلقوا في ان كل مجتهد مصيب ام لا وقد وقع النزاع بيننا في مواضع اربعة الاول في التعليلات كما
مثل حدوث العالم ووجود المصالح ووجودانية وارسال الرسل فجمهور المسلمين على ان المصيب فيها واحد فعمل عليه الاجماع
والمخفى فيها النكاح نافي الاسلام ثم كافر اجتهاد ام لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ والوحيد بن الحسن العنبري
لان الجاحظ قال انما اثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر بالعرض وزاد عليه العنبري وقال ان اكل مصيب تحقق
من المصيب واحد الباقى مخفى والارزاج متعلق بفيضين في مثل قيام العالم وحدوثه بعصمة الامام ووجودها ووجود
مساواة الجسماني وعدمه وجواز الخرق وعدمه وانما مخفى فهو اثم ام لا فالجواب في ان النكاح قد قصر في بطل جوده في
تحصيل الحق فهو اثم وان لم يقصر في ذلك بل هو قاصر لا يستطيع زيادة الجهد فيما اجتهد فيه فهو غير اثم وان اخطأ لم يحق كمن
يسير عليه احكام القرآن اخطأ الاسلام كما صرح به سلامة القزويني والمحقق الجليلاني في النوايا والقوانين
الدليل على ما قلنا انه لو كان اثم بعد فرض كونه قاصراً لزم التكليف بالابطال المخالف لقواعد العدل ولما كان
وجود القاصر فليس بمحال لعدم الدليل على عدم امكان وجوده والحقل بكونه وجوده وعلى مدعى عدم الامكان
اقامة البرهان والاجماع المتقول على ان المخفى اثم من دون تفصيل فليس بحجة في المسئلة الكلامية
لانه بمنزلة خبر الواحد ويقوم له من ادعى الاجماع انها موهبة في حال العلم بالفضل المجتهد بن اهل العلم على اذنه
المسائل نصاً او ثباتاً على تفصيل لا مطلق من يجتهد في دينه وان كان عالمياً ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه

من الاجتهاد
على

من القول بل حكمه فيها كالج لراى المجتهد وظنه فما أدى اليه جهتا والمجتهد فهو حكم الله النفس الامري
 في حقه وحق مقلديه وهو لا وهم المصوبون القائلون بان كل مجتهد مصيب غير انهم وقالوا اكثر من
 ان يتقوا في كل مسألة من المسائل حكما معينا من اصابه فهو مصيب فليس كل مجتهد مصيب بل ان
 واحد والمخطئ معذور ولا اثم عليه والى هذا اشار المصنف بقوله والمشهور عدم تصويب بل هو مجمع
 عليه من صحابنا الا ما تيسر رضوان الله عليهم على ما نسب اليهم العلامة في النهاية والشهد الثاني
 في تهذيبه على النقل عنه فاطلاق الشهادة على الاجماع كما وقع عن المصنف لا يخجلون تأمل و
 ما يطر من الشيخ في القصة من ان من اخطا في الاجتهاد فهو مخطئ فاسق فهو مأول بان ذلك اذا
 كان الاجتهاد بالراى والقياس وفيه ان المجتهد بالراى والقياس ما يؤم اخطا او اصاب فلا وجه
 تخصيص الاثم والفسق بصورة الخطا ثم ان القائلين بعدم التصويب من العامة خلقوا فقال ان
 الله لم ينصب وليا على ذلك الحكم المعتبر له قبل كسبيل الوقوف عليه اتفاقا كما بين في غير المطالب
 من غير قصد من جهته وغر عليه واطلع بالاتفاق فله اجران ومن اجتهد ولم يظفر عليه فله اجر واحد
 بسبب ما يتحمل من اشتغال بالتعب في الطلب وقال بعضهم انه تم نصب عليه وليا ففصل انه قطعي وقيل انه
 ظني والقائلون بقطعية خالفوا فيجوز عليهم على ان المجتهد المخطئ فيه غير انهم ذهبوا بشرط المسبى والى كذا
 الى كون المخطئ اثما واما القائلون بان الدليل ظني خالفوا ايضا فقيل ان المجتهد لم يكلف باصابة ذلك
 الدليل بخفاء ونحوه فالمخطئ معذور وقيل انه ما مور عليه لولا فان اخطا وغلب على ظنه شئ اخر فقلب
 التكليف وسقط عنه الاثم وذكر كل واحد على ما اختاره وادله ايراد الطويل بلاطال والحق هو ما اختاره
 اصحابنا والليل عليه من وجوه الاول الاصل عدم تعدد الحكم وعلى راى المصوبة يتعدد الاحكام الثاني
 الاجماع المحقق المدعى في النصوص الباطنة الثالث الاجماع المتقول المستفيض بل ادعى القوت في بعض
 الآراء والآيات الثلثة الدلالة على ان كل واقعة حكم معين من الله تعالى قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
 وقوله وما قرطنا من الكتاب من شئ وقوله ولا تطع ولا يابى الا في كتاب مبين الخامس ما اشار اليه
 اليه بقوله لشيوع خطية استلقت بعضهم بعضا بالاكبر من احد كخطية ابن عباس بن عيينة ثابت ومثال ذلك
 كثيرة فلو كان كل مجتهد مصيب لما كان خطية بعضهم بعضا وجه القول بان المراد خطائهم في الاجتهاد
 للتقصير او لانهم لم يكونوا اهل الاجتهاد وخلاف النظام لا يصار اليه بدون الدليل والسادس ما روى

عن النبي ﷺ ان التصويب اجبرين والمغشي واحد الرواية بهذا اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان خطا فله
 اجر واحد فلو لم يكن تخفية وكان كل مجتهد مصيبا لما كان لقوله وان خطا معنى قيل هذا الخبر النحوي من
 الاشارة الى ان الاصحاب تلقوه بالقبول ولم يوجدوا له والثامن بالاشارة لقوله وللزوم اجتماع التقيضين
 في ذلك بتقريرين احدهما ان المجتهدين قد حكم بانبات الشيء او بجله والثاني بتبنييه وحرمة فالحول
 بتصويب الجميع اجتماع التقيضين وثانيهما لو كان الحكم بالباطل المجتهد فاذا اجتهد وحصل له الظن لقطع
 حكم الله والظن باق كما كان والا لا يقع الرجوع من اجتهاد الى اجتهاد اقوى منه والحال ان الرجوع
 يصح فيكون قاطعا للحكم حين كونه ظاهرا وهو المصحح بين التقيضين وغير ذلك من الدلائل كقول امير المؤمنين عليه السلام
 في ترجيح البلاء على الدال على بطلان التصويب وان شئت الاطلاع قارج الى المطولات وليس اي لزوم اجتماع
 التقيضين مشترك بين قول التصويب وتخفية لاختلاف المتعلق حاصله انه جواب عن قولهم ان اجتماع
 التقيضين كما يلزم على قول التصويب يلزم على قول التخفية ايضا فتقريره ان الاجتماع منعقد على وجوب
 اتباع الظن فاذا ظن المجتهد وجوب شيء او حرمة فحجب ذلك شيء او يحرم قطعا فبعد اجتماع الظن والقطع فيلزم
 اجتماع التقيضين وتقرير الجواب ان هذا لا يراى غير وارد على الخطية لان متعلق القطع والظن على قوله مختلف
 فالظن متعلق بالوجوب او الحرمة والقطع متعلق بوجوب اتباع الظن وتحريم مخالفة كما اذا ادى الاجتهاد
 الى حرمة البني مثلا فالظن يتعلق بحرمة لا القطع لعدم الاجتماع على حرمة والقطع يتعلق بوجوب العمل على
 ما ادى اليه الاجتهاد وتحريم مخالفة فلا يكون الشيء الواحد مقطوعا ومظنونا حتى يجمع التقيضان ولا يستلزام
 عطف على قوله للزوم لا على قوله لاختلاف وهو دليل آخر على بطلان التصويب اعتقادا وكل منهما
 اي من المجتهدين رجحان امارته خطية احدهما فيه اي في اعتقاد الرجحان لقوله رجحان منصوب على انه
 مفعول الاعتقاد وقوله خطية احدهما منصوب على انه مفعول الاستلزام حاصله ان المجتهدين اذا اختلفا
 في حكم مثلا لا يعتقد كل منهما ان امارته راجحة على امارات الآخر واعتقاد كل واحد من المجتهدين رجحان
 امارته يستلزم تخفية امارات الآخر لا النحوي امارات كل واحد منهما راجحة فلا معنى لاختلافهما وان كانت كل امارا
 مرجحة فكل المجتهدين خطيان فلا يكون كل مجتهد مصيب والمجتهد في كل من الادلة المستطرفة مجال
 اما في الدليس الاول للمصنف فلانه لا يلزم من تخفية السلف بعضهم بعضا الخطا في نفس الحكم لاحتمال
 تخفيته للاعتقاد انهم قد رآوا في الاجتهاد ولا اعتقاد انهم لم يكتفوا بالاجتهاد والى الخاتمة لنقص او

اجماع وقد عرفت ان هذا الاحتمال خلاف لا يصار اليه بدليل اما في الثاني فاقول لا تمنع الرواية وثامنا لا تسلم دلالتها
على انقسام الاجتهاد الى اصواب والمخطا وفي نفس الحكم بل يجوز ان يكون المراد بالمخطى المخطى في شرائط فلهذا
واحد فانه مخطى ابتداء او مصيب انتهاء بخلاف المصيب في شرائط فلهذا جبران فانه مصيب ابتداء وانتهاء
وفيه قد عرفت ان الاصحاب قد تلقوا الرواية بالقبول فعدم تسليمها مكابرة وسباق الرواية وسباقها
مانع من ان يراد بالمخطى والمصيب المخطى والمصيب في شرائط كما لا يخفى على من له الشئ بسلام العرب واما في الثاني
فلان متعلق لقطع ونظير مختلف على راي المصوبه ايضا فالظن متعلق بكون الدليل دليلا او لقطع متعلق بنفس الدليل
وفيه ان كان المراد بكون الدليل دليلا ان نفس مقدمات الدليل ظنية فالظن به يستلزم الظن بالمدلول فمتعلق
القطع به يستلزم اجتماع التخصيص وان كان المراد به ان اتصاف تلك المقدمات بوصف الدلالة ظنية فلا يخفى
عليك ان اتصاف الدليل بوصف الدلالة قطعية في جميع الدلائل سواء كانت ظنية او قطعية فالقول بان ذلك
الاتصاف ظني لا يفي الا في الرابع فلان لظنية في الامارة لا يوجب لظنية في نفس الحكم ولو سلم فالتحطية بحسب
الاعتقاد ولا يوجب المخطا في نفس الامر وفيه ما فيه ويلزم المعتزلة لظنية بالنصب على المنعولية وكذا يحل من
قال بالحسن في الحق لعقله عند تغير الرأى اى راي المجتهد سبق بالرفع على الفاعلية امر المقلد بالكسر والمقلد
بالفتح حاصل ان المجتهد بامور يتابع ظنه والمقلد بامور يتابع المجتهد فاذا تغير راي المجتهد ورجع من قوله
الاول فيكون القول الاول خطأ فيلزم ان المقلد بالكسر والمقلد بالفتح كما ناسا بقا ما مورين بالمخطا ورجوع
عقلا وفيه تامل وجه التامل على ما في المحاشية ان هذا لازم على المصوبه ايضا فيما اذا ظهر كذب الشاهد من فان
الحاكم يرجع عن حكمه مع انه كان بامور بغيره فتأمل فصل في بيان شرائط الاجتهاد لا بد لمن يجتهد في مسئلة من
تحصيل ما يتوقف عليه الاجتهاد فيها اى في المسئلة من العلوم العربية كالعلم باللغة والصرف والنحو وذلك
لان استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وما عرفت بيان فيعرف مفردات الكلام من علم اللغة وتعاريفها
التي يتغير بها معاني المفردات باللغة والحال والاستقبال والامر والنهي وغيره بالعرف بعلم الصرف ومعاني
المفردات التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللغوية والمعنوية تعرف بعلم النحو والعلم بجميع ذلك
الاسباب كون المجتهد صاحب اللغة كالتدوين ستمتعوا بالمخطايات وحاوروا مع النبي صلى الله عليه واله والاسباب
ان تعلم من اقوال الرجال وممارسته كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع بالاسباب انه يرجع الى الكتب الموثقة في
تلك العلوم لايقن ان العربي الفصح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة او يمكن له تحصيل مراد الاسباب

والأئمة متبعين كلما شئهم فزاولوها لان المراد بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم على ما قال بعض المحققين بتوقف
مسائلها التي يتوقف الفهم عليها يأتي نحو حصول مع ان كثير من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب ايضا
ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوا في تلك العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ واما
المعاني والبيان والبدء بغير فلا يتوقف الاجتهاد عليه نعم لا بد له من الدراية بحيث يتميز الكلام الركيك
خلاف الاستعمال عن غيره لان المعصوم لا يصدر منه الركيك المخالف للاستعمال كما استوفى
في بحث التراجع نعم يمكن ان يقع ان اصول الفقه موقوف على جملة من مباحث المعاني والبيان كما حقق
والجواز وغيرهما كما مر في صدر الكتاب فيكون الفقه ايضا موقوف على تلك الجملة بواسطة اصول الفقه و
المنطق لان استنباط المسائل من المأخذ يحتاج الى النظر والاستدلال وترتيب المقدمات واخراج
النتائج منها والتميز بين صحيح النظر وفاسده وهو لا يصلح الا بالنطق واليقين لو كان ينطق مما صاغه لما
لما اخطأ في الاستدلال ضعيف لا يجابه لان المراد ان ينطق بعضهم عن الخطأ في الاغلب ونسبته
الى من لا علمه حين مراعاة قوانينه والافعال لسان جازم خطأ غير معصوم في كل مرحلة وباب الامن
امدته والاصول اي اصول الفقه لانه لم يعرف الاوامر والنواهي والعموم والتخصيص وان الامر
للموجب والنهي للتحريم والعام تخصيص غير ذلك من المقاصد الاصولية التي يتوقف عليها استنباط
المسائل الفقهية كيف يستنبطها ولذا قال بعض المحققين ان معرفة اصول الفقه من اهم العلوم التي
لا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا بدولا بد معرفة جميع ذلك على سبيل الاجتهاد على كل اصل منها لكثرة اختلافات
فيها لا كما يتوهم القاصرون بل قال بعض المحققين لا بد من الاجتهاد في خلافيات اللغة والنحو والصرف ايضا
مما تفاوتت به الاحكام كالا جهاد في معنى الصعيد والازار والفتنة ونحو ذلك وكفى الظن في الاصول فيما لم يكن
فيه تحصيل العلم بالقول بحصول العلم مطلقا لا يتخلو عن تأمل كما به عليه بعضهم هذا ما معرقة فروع الفقه فلا
يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكن تعيين معرفتها على التوصل اليه واما معرفة اصول العقائد اي لمعارف
المؤمنين بها فلا يتوقف عليها حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان
كان عالما استفرغ وسعه في الاولية على ما به عليه واستقر رايه على شئ على فرض صحة هذا الدين ثم امن وبآ
وقطع بان لم يقصر في استفرغ وسعه شيئا فجزا العمل بما فيه ولا ريب ان محض التوبة والايمان لا يصلح
ما فيه قطعا بل كان ما فيه نقرا وكان استفرغ وسعه على فرض صحة الباني كما حققه بعض المتأخرين و

واعترض عليه محقق الضوابط محصله انه لا يمكن حصول الاعتقاد وملكته بان هذا حكم الله سبحانه الا بعد معرفة الشارع والقرآن
 بوجود الصانع و وحدته بالنبوة وصدق الشارح وكونه ماسوتا عن الكذب عمدا وهو او بامات الائمة او من الدولة
 السنه واكثر ما عظم فلو لم يقفوا ما استهم لم يحصل له الاعتقاد بالحكم من سننهم نعم يمكن الحصول انهم وفضيلة و الحكم على قرآن
 كنه ذلك لا يوجب الاعتقاد بالحكم والاعتقاد بالحكم انتهى لا يخفى عليك ان الاجتهاد وهو قوة يحصل بها الاقتدار
 على استخراج الاحكام الشرعية من الادلة بالقواعد المقررة كما ينطبق به حدود الاجتهاد وبمثل تلك القوة يمكن حصولها للحاكم
 فاذا استخرج مسئلة من المسائل تلك القواعد ويقول ان هذا الدين لو كان حقا لما مسئلة كذا في هذا الدين قلنا
 في جهاده واما اذا استخرج محصل له الاعتقاد واليات تلك المسئلة فاي مانع من العمل عليها بعد الاستبصار حقيقة الاجتهاد ونحوه
 على المعارف و يبين بها كما لا يخفى نعم يمكن ان يقال من مردان الحكم لا يصلح ارجح ولا يكلف بما لا يطابق مسئلة كلامية
 يتوقف عليها المسئلة الفقهية من جهة انه اذا ورد خطاب لم يتطابق فعل بالظاهر و حكم عليه وتقول هو المراد من الخطاب
 ارادة خلاف الظاهر بدون ابيان فخرج من اشارة كيف يراد ذلك وان يفهم موقوف على اصول وهي موقوفة على بعض علم الحكم
 كمنع من صدر عنه الكتابية وصادقه وعدم صدور الخطا عنه عمدا او سهوا كما قرئ صدر الكتاب فيكون يفهم ايضا موقفا على
 من علم الكلام فلو قيل امثال تلك المسائل الكلامية موقوف عليها للغة فله وجه والتفسير اي معرفة تفسير القرآن مما يتوقف عليه الاجتهاد
 لكن لا سلقا من معرفة تفسير آيات الاحكام ونحوها سواء كان ذلك من التفسيرين فمن الكتب المستند لانية بحيث يمكن العمل
 واليا حين يرد في الآيات الاحكام عند تفسيرها كما في الاشارة اليه والحدوث اي من الموقوف عليه للاجتهاد
 العلم بالا حاديت المتعلقة بالاحكام لا يتعلق باحوال الآخرة وغير ذلك مما لا دخل لها في الاجتهاد ومعرفة الاحكام الشرعية
 سمات بالخط او بالبرج الى الكتب المذكورة كاللغاتي والفقيه والاستبصار والتدريج بحيث يعرف مواقع البواب
 الى الكتب الالهية الجامعة لا حاديت المسئلة والرجال اي العلم باحوال الرجال من تعديل والجمع ولو كان في ذلك
 الى كتب الرجال واما احتياج الى ذلك ان العمل بالا حاديت والاشياء شرعية ويطبق في الرجال والاعتقاد على روابية معرفة كمال
 يتحقق حاله من الكتب التي بين فيها احوالهم هي مسمى بكتب الرجال و لكن عدم الاجماع على خلافه اي فخر في المسئلة
 لا بد في الاجتهاد في المسئلة حصول الظن بعدم التقيد والاجماع على خلاف تلك المسئلة و قد يحصل تتبع كتب الفقه و
 ولا بد من ذلك من اهل البيان الفضا كما اجتهاد يحصل بصيرة كاملة في الاستدلال واما جوب الحصول ظن بعدم الاجماع على
 خلافا في الحاشية بما قيل ان هذا هو الباعث على ارجح قيد الفقيه في تعريف الاجتهاد كما فعله المحامي وغيره ولا يفتي
 في الاجتهاد وقوة رد الفروع الى الكل وهي استقامة بالقوة العقلية وهي القوة في هذا الباب ومن ليس له هذه القوة

لا يكون مقتضى ذلك حصوله من سبب الاستصحاب قد ذكرنا شروطا اخرى للاجتهاد مذكورة في المطولات تركناها لعدم كونها
 حقيقة شرعية ولا ملاحظة وكما صرح بعض المحققين ولا يجب على المجتهد تكرار النظر بمقتضى القضية اعلم انهم يختلفون في انه اذا تكرر
 الواقعة عمل يجب على المجتهد تجديد النظر في كل واقعة وروى عنه ام لا بل يعمل على الاجتهاد السابق فيها اقول ثالثا انما
 اى يجب عليه تجديد النظر اذا لم يتجدد دليل المسئلة وما خالفه فان وافق راى على ما احتج به او لا يعمل عليه والا
 يعمل على الراى السابق والى هذا يجب تجديد النظر انضى زمان تغير حال يجوز زيادة قوته والملاءمة على المقتضى بسبب
 كثرة الممارسة والاطلاق والادب يؤيد وجوب التجديد بالمعتقد بطلان دليله الاول ولا يعرض لشك ايضا في المسئلة
 زال فبكنه تساوى الطرفين فان عتقد اعلان الدليل الاول او عرض له شك فيجب عليه تجديد النظر بالدليل على عدم الوجوب
 لعدم كونه سببا في الحكم السابق والى هذا المذهب يقولون يستصحب الحكم السابق وايضا لزوم العسر والجرح في تجديد النظر
 واما ان يكتفى بتغير الراى بالنظر فيها لاحتمال يجب تجديد النظر فهو مدفوع بان محذور احتمال التغير لا يجب زوال النظر عما
 يستدل به لا كالمحقق ولا تفصيل اى اقول تفصيل بالزمان وادوات فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير بعيد عن تفصيل
 وجهها وانما يتحقق نافع الا غير امانة نافع له فلا شك على المجتهد مطلقا العمل على طمأنينة واثباته لا نفع لغيره فلهذا عدم الوثوق على قوله وقد
 ما يتعلق بهذا في تصانيف الفصل السابق وفيه تفصيل فتذكر مقتضى التعمري بقوله فيما لم يميز فيه او اضاف وقته عن الاجتهاد في عالم
 يميز فيه يخرج عن الاجتهاد في تقليد افضل متعين عندنا معاشر الامامة يكون من الافضل اقوى من غيره واتباع اقوى لطون اجتهاد
 ان مشهور وجوب تقليد الاكمل فيما كان الاكمل مخالفا لغيره الاكمل ويظهر من المصنف الاجماع عليه عن بعض التفسيرين بما دللنا قول تعيين تقليد
 واما فيما كان الاكمل موافقا لغيره الاكمل قال بوجوب تقليد الاكمل في مخالفة بينه وبين الاكمل عند التوافق وسمي اى الحجة
 مختلفون فجهلوا على جواز تقليد المقتول مع وجود الافضل مع عدمه وغيره يمنع من يجب النظر في الخارج وتخير المقلد
 مع الشايع اى مع تساوى المجتهدين في العلم والفضل والورع كما يجتهد مع المعارض اى معارض المسلمين بالكفا
 اى تأملها يعني كما ان المجتهد عند تعارض المسلمين وكفا في ما يتخير عنها شأنا خارا كذا المقلد عند وجود المجتهد
 المتساويين في العلم والورع تقليد ايمانها ثم ان المجتهدين اذا كانا من سبب الامور والآخر اعلم في ما يتخذ
 خلاف والمتشهور بتقديم العلم على الادرع عند تعاضدهما قال المحقق قدس سره ببقاء العلم لان الحق لا يتفق
 من العلم لامن الورع والقدر الذي عده من الورع يحجزه عن القوى لا ليطول اعتبار به حان من العلم والآخر وجوب
 فصل هل يكفي التقليد في الاحول اى ههنا الدين اى يجب بالنظر فيها ولا يجوز التقليد اى بحرم النظر
 فيجب التقليد في المسئلة من مشكلات مسائل في الفرق بفتح الوقت في الجبال الى هذا ما ذكرناه من مقتضى

فما قصرنا على شرح كلام الماتن لكن بالجملة القول بوجوب النظر ولو بالدليل الاجمالي على حسب الطائفة والوسعة من وجه
 لو كان يمكننا عليه الافعال لزوم التكليف بما لا يطاق والله يعلم بالصواب للادول اي القائل بكفاية التقليد
 والثالث اي القائل بحرمة التقليد لزوم الدوران وجوب اي النظر وذكر في تقرير الدور وجوه منها ان وجوب
 النظر في معرفة الله ثم المفروض استفادته من ايمانه موقوف على معرفته الله ثم وعلى انه يجب ان يتعمق الامور
 معرفته ثم كذلك موقوفه على وجوب النظر في معرفته ثم بما هو الدور ومنها ان وجوب النظر نظري فمتوقف على وجوب
 النظر ومنها وجوب نظري فمتوقف على نظر آخر هذا النظر يتوقف على وجوب فليزيم الدور واكتفاء اي النبي المنفرد
 بكلمتي الشهادة وكان يحكمهم باسلامهم بحجرو لفظهم بالشهادتين بالتكليف استدللال فلو كان الاستدلال وجوبا
 لكتفهم به لنقل النيات قضاء العادة وقوله عليهم السلام في العجايز والرب ان دينهم بطريق التقليد لعدم
 قدرتهم على الاستدلال ونقطة على تال على الوجوب فيجزم النظر ونسبه اي نبي النبي من الصحابة عن الكلام في سنة
 القدر روى انه خرج على صحابه فقرأهم بيكون في مسألة القدر فغضب حتى اخرجت وجنتاه وقال انما ملك من كان فيكم
 لخصم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال م اذ اذكر القدر فاسكوا فلو لم يكن النظر منبها عن لما هنا هم
 وعدم نقل الاستدلال على مسائل اصول الدين عن احد منهم اي من الصحابة وعدم امر احد منهم اي من الصحابة احد
 بالاستدلال فلو كان نظروا احيا يشكوا بالاستدلال ولا من غيرهم بالنظر واجل يشكوا بالاستدلال ولا من غيرهم
 فنقل النيات الشرعية والاداعي كما نقل النيات المتكلمة بالفروع وامرهم بغيرهم بها وان الاصول انحصر اوله من
 الفروع فهي اولى بالتقليد اي اذية المسائل الاصلية امور عقلية ادق وانخص من دلائل الفروع لا انها سهلة
 وجب التقليد في الفروع التي هي سهلة وجب التقليد في الاصول التي هي في غاية الدقة والمثابرة بطريق اول
 وان شهادات في الاصول كثيرة صغيرة الدفع وفي النظر فيها منظمة الوقوع في الضلالة بسبب تلك الشهادات والتقليد
 اسلم من النظر فيها اذ لا خوف وقوع الضلالة فيه فيجزم النظر وجب التقليد ان قول من يوثق به كالنبي م و
 الامام بل العدل العارف لو وقع في بعض ما يقينه هذه الدلائل المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة على مقدمات
 نظرية متوقفة اثباتها على دفع شكوك وشهادات لا يخلص عنها الا من اتبع الله نعم وقوله ثم فاسئلوا اهل الذكر انهم
 لا يكونون مطلقا غير مقيد بالفروع فيمثل الاصول ايضا والثاني اي القائل بوجوب النظر وحرمة التقليد ثم التقليد
 في الكتاب المجيد في مواضع كثيرة منها قوله ثم واذا قيل لم يستجوابا انزل الله قالوا بل تتبع ما انصينا عليه لينا
 او لو كان آياتهم لا يعقلون شيئا ولا يتدبرون وقوله ثم اجبتنا لنعيد الله وتذرا ما كان اتبعنا يا ساد وقوله وقالوا

ليوقف على ايجاب الصراية فيلزم الدور عليهم لا عندنا والاكتفاء بالشهادتين اعتمادا على ما يشهد به عقولهم في جواب
عن قولهم ان من لم يثبت كلفا بالشهادتين بدون تخليف الاستدلال حاصل الجواب ان النبي كان كفى من الكفار كلفا
لاجل انه اعتمد على ما يشهد به عقولهم لانهم كانوا عالمين بالدلائل بسبب نظرهم الى معجزاته وحقايقه وادله حقه وسجانيته
بحيث اطمئت بها قلوبهم وليس المراد بالدليل الا ما تضمنه لغيره من موثوق به كان معلوما لهم ولما اكتفى النبي بالشهادتين دون
العجائز من كلام النبي صلى الله عليه وآله في جواب عن قولهم عليكم بين العجائز وتقريره واضح ونقل عن اخصاف في الجاشية ان
هو حكاه دولا بها وكفى اليه عن تحريكها لاطار اعتقادها بوجودها في المحرك للافلاك المدبر للعالم وما ذكره الثوري هو ما
ان عمر بن عبد العزيز لما اثبت منزلة بين الكفر والايان فقالت عوزة قال امته هو الذي فقهكم فيكم ما كنتم تعلمون فلم يعمل
سوى عبادته الا الكفر والوهم فقال صلى الله عليه وآله بين العجائز والناسب للمقام هو الحكاية الاولى ولو سلم الرضا في خبر
واحد لا ينافي بالتواطع اتي استدلال بها ولو سلم قطعيتها ايضا فلما سلم ان العجائز لا قدرة لهم على الاستدلال التي تعلل
به لنفسه ويدل عليه من حكاية عمر بن عبد العزيز المعز في فان فيها نوعا من الاستدلال كما لا يخفى والاضاحي ان يراى
بين العجائز المبادة في الاطاعة والاعتقاد في اوامره وادبيه نعم والاعتقاد الخالص كما هو عادة النساء سيما العجائز لان
المراد به المنع من النظر والاكتفاء بالتقليد كما فهم والحق للصحة عن الجدال بغير الحق جوهرا عن قولهم ان النبي صلى الله عليه وآله
السلام في حكمة الله تعالى صلى الله عليه وآله في حكاية عن الجدال الباطل لا عن النظر لان الجدال انما يكون لخصم لخصم
ترويج الباطل لا ويكون فيه تقسيم في الاوقات وربما يكون حرا او اما الجدال الحق فهو ما موربه كما قلنا في وجادلهم بالتي هي
احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وكذا تستلزم الاطراف الحق وتشيد المعرفة فلم ينهها النبي فكيف وقد مرجه
سبحانه اهل النظر في كتابه العزيز حيث قال ان في خلق السموات والارض والليل والنهار لايات لاهل البصائر
يذكرون الله قيا ما اوقعو على جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وما انى عن خصم
مسئلة القدر وانخفض فيها لا يلزم النفي في المعارف المحتملة لان المقدار الذي كلفنا به هو ما يبلغ اليه عقولنا وما مسئلة
القدر واسرارها مما لا يقدر عقولنا البليغ اليها فلا امتعنا بالنظر فيها بخصوصها وعدم النقل اى عدم نقل الاستدلال
وعدم الاتزام اى لم يامر اصحابه بعضهم بعضا بالاستدلال لوضوح الامر اى امر الاستدلال عندهم مع قلة الشبهة في
زمانهم بخلاف زماننا مما حمله جواب عن قولهم لم نقل الاستدلال عن الصحابة الذين لم يامر بعضهم بعضا ولو كان النقل
الينا وحال الجواب اننا نمنع او لا عدم النقل وعدم الامر لان الكتاب المجيد يملون المناظرات مع الكفار مما وقع من الانبياء
السابقين وامر الله تعالى ان يفتوا القواء وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الايات والايضاح التي يردت على مناظرات

بل الكتاب يستلزم اجاب الله ^{عنه} يدور عنهم بما ضلهم مع الزنادقة وامرهم بما يحرم نيك وثانيا لم يرد في النقل قول
 ان اجاب الله لم يكونوا محتاجين الى اظهار الامر عندهم كان واضحا لاشهادتهم المعجزات الباهرة وكان الامر عليهم ^{لصفا}
 ان ياتهم مع ان اشهادهم بالشكوك التي حصلت في زمانها كانت اقل في زمانهم فلما لم يامر بعضهم ببعض بالاستدلال
 لان النظر لم يكن عليهم واجبا كما فهم المستدل وغمضية المطبق به النفس ممنوعة جواب عن قولهم ان الاصول غرض
 اوله من الفروع في الاولى بالتقليد حاصل الجواب ان يكون اوله الاصول التي تطبق بها النفس غرض ممنوع بل انما
 هي اولى غرضية فيما هي في الاول التي يرد به شبهة ولا تخلف للناس بها وانما يجب العود للبدقة والنظر فيها
 ليس كان قابلا لاسان العلماء المحرسة للدين بسبب المرغنين لانوف الجاحدين المبطلين والمنظنة اى منظنة الوقوع
 في الضلالة يحرم في التقليد بالفتح هذا جواب عن قولهم في النظر لمنظنة الوقوع في الضلالة حاله ان تلك المنظنة تحصل
 بالقلد بالسر كذا يحصل للقلد بالفتح ايضا فيحرم عليه النظر كما تطبق عليه ايضا فنظركم في مقلده ايضا كالتسلسل
 او حتى الى باخر في استدلال غير مقلد فيلزم الجدة والمذكورة هي منظنة الوقوع في الضلالة مع زياده احتمال كذبه
 اى كذب المقلد لئلا يظن خلاف ما اذا انطرق الاستدلال بدون التقليد لان فيه ليس به الاحتمال فيكون انظر لولي من
 التقليد والرجوع الى المعصوم كالنبي والامام ليس تقليدا هذا جواب عن قولهم ان قول من يوثق به كالنبي والامام
 يعدل الحارث اوقع في النفس حاصل الجواب ان الرجوع الى المعصوم لا يوجب تقليدا بل هو قول مع الدليل بغير قطع
 الصادر عن تتبع عليه الكذب فيخرج عن محل النزاع والا دقته في غيره اى غير المعصوم ممنوع اى كون كلام غير المعصوم
 من العدل العارف اوقع في نفس ممنوع لاحتمال الخطا فيه لعدم عصمة والاستئصال عن بشرية الانبياء والسابقين
 جواب عن استدلالهم بقوله نعم فاعلموا ان الذين انتم لا تعلمون حاصل الجواب ان المراد بالسؤال الذي يتضمن عليه
 الآية هو السؤال عن بشرية الانبياء وكونهم رجالا كما يدل عليه صدر الآية وهو قوله فتوكلوا علينا فلما لا نؤمى
 اليهم ليس المراد بالسؤال السؤال عن الاصول ولا عن الفروع واجب بوجوه اخرى ايضا وهذه خلاصة ادراك لطيفين
 يلعب في اكثر احوال تدور في المطلق ان ثبت خارج اليها والى شرائط القطع مرجع الكلام يعني حال البحث
 يرجع الى انه لا يشترط القطع في اصول الدين حتى يجب النظر فيه بحجم التقليد ام كفى الظن به بالسوء والتقليد لا
 يجب النظر واثباته اى اقطع مشكل لتعارض الادلة من الجانبين لا يخفى عليك ان الظاهر من كلام المصنف
 ان غاية الظن باصول الدين وعليه جماعة من الاعلام كالحقق الطوسي في بعض مسائله وفي فصوله كما نقل عن المولى
 النورع المقدس الارطوبلي والعلامة المجلسي وقال العلامة في النهاية ان الاخباريين من الامامية كان علمهم في اصول الدين

وخرده على اخبار الاحاد ولا يقيد الحكم فتأمل وبالله التمسك واليه المرجع والمنتهى
الى المرام المنهج الخامس ويختتم عليه الرسالة في الترجحات التي يحتاج اليها الفقهاء في استنباط الاحكام وايراد
الحجج باعتبار تعدد الدواعي الترجيح في اللغة جعل لشيء راجحاً وله مجاز الاعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح تقديم اماره
وهو ما يقيد الظن في اماره اخرى عند تعارض الامارتين سنة العمل متعلق بالتقدم في العمل
متعلق بالعمل اي يقتضيه تلك الامارة من الحكم وعرفه الجاهل بان اقرار الامارة بما يقوى به على معارضتها لا يخفى عليك
ان هذا الاقرار هو بسبب الترجيح سمي في اصطلاح القوم بالترجح تسمية الشيء باسم السبب فلما عدل عنه المصنف قال
بعض المحققين ان هذا تعريف لنفس الامارة الراجحة وتعرف المصنف لتعريف لفضل المجهول فلا وجه لترجح احد بها على الآخر ولا
تعارض في قطعيتين لاجتماع مقتضين لانه لو تعارض القطعيان لثبت مقتضيانا وهو جماع النقصين ولا تعارض
في قطعي وقطعي لان القطع لا يصلح المعارضة وهو مطلق لما في مختصر الجاهل وشرحه للعقدي وخرجه عليه
بان التعارض في السليين لا يكون في الواقع فان الشارع جعل شائناً ان يورد وليس مقتضين على حكمين متناقضين
فلما بدان يكون احدهما ناسخاً للآخر كمن اذالم العلم التاريخ يتوهم التعارض فيما يجب لظهور التعارض ليس الاجب
وبما ليس عدم العلم بالتاريخ وكما ان القطع يقيد بثبوت مقتضاه قلنا كذا انما هو
مقتضيان حسب القطع محال كذا يجب ان يكون مقتضيان التعارضين والقطعيين دون القطعيين محكم محض ثم ان المرجح
تعتبر في كل الامارات كسبب مقتضاه الكلام بذكر المرجحات في الاخبار فقال المصنف قدس سره والترجح في القطعين
اي الخبرين اما بالسند وهو عبارة عن رواة الاخبار والمقتضى والمراد به اللفظ الذي يستقيم به معنى الحديث ما يكون
احدهما محكما والاخر متشابها او المدلول وهو الحكم الذي يدل عليه الخبر من الاباحة والتحريم وغيرهما اذا اخرج من خبر
المنكورات كموافقة احد الخبرين لاجل الاكثر دون الآخر كما ستعرف فالسند اي الترجيح من جهة السندين خبره
الاول بالعلو اي علو السند وهو يرجح على غيره والمراد بالعلو السند يكون وسائط احد الخبرين التي من اجل
المرور في الامام المروي عنه اقل بالنسبة الى وسائط الخبر الآخر كما يكون وسائط احد الخبرين عن طريق رواة وسائط
عشرين رواة او اقل خارج علو السند وعلى غيره لان الامان وسائط اقل كان بطرق احتمال الكذب والغلط و
السند وغيره اقل مما كثر من وسائطه وما قال الشارع المرفوضي من ان المراد بالعلو علو لا يندرج تحت مقتضى الشارع
فما لا يضاهي فلم نقف على التصريح بهذا المراد في كلام المحققين قال العلامة في النهاية علو الاستدلال وان كان
راجحاً من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مروج باعتبار زياده

واعترض عليه شيخنا صاحب المعالي بان هذا الكلام ليس بشيء لان تأثير السند ورفي خله غير محمول واجاب عنه المصنف
في الحاشية بان يلحق ان هذا العترض لم يفهم ما قصده العلامة طاب ثراه لان مراده قدس سره ان على السند
قد ينعقد الاتفاق عليه بسند وطول العمر زيادة على العادة كما لو قل بعض اهل عصرنا عن النبي ص حيث ارجال سند
مثلا فان طرق ائتمان الكذب الخطا اكثر من تطرقه الى معارضة الذي رجالي سند اثنا عشر رجلا مثلا لنذر
المتعمد الى ما يزيد على مائة سنة لا الى ما ينقص من هذا القيل طعن بعض المحدثين في الاحاديث الهلالية بالاهم او غيره
يندره تحقيق ذلك الاتفاق فيضعف الاحتجاج عليه انتهى واجاب الشارح المحرفوشي من قبل صاحب المعالي بوجود
كلامه وقال ان المراد لعلوا الاستنباط لا يندرج تحققة وايضا لا يتخصص علوا الاسناد في ذلك فلا ينعقد عليه الاحتجاج
اقول قد عرفت ان هذه الارادة من العلوم المقعية التصحيح بها في كلام المحققين واليقا العلامة لم يصحح باختصار عليه
في ذلك بل قال انه مرجوح باعتبار ندوره ولا دخل له في الاختصار بل متى تحقق ذلك السند بضعف الاحتجاج عليه
فتدبر وجه الثاني من مرجحات السند كثرة الرواة اي يكون رواية احد الخبرين في كل طبقة اكثر عددا من رواية
الخبر الآخر فيرجح الاول على الثاني لان ما رواه اكثر يعقوى الظن به لكون العدد الاكثر ارجح عن الخطا من القليل
ولان خبر كل واحد منهم يفي بالظن فحصل الظنون الكثيرة فيحصل التعاضد في الظن بها والذي قد ينبغي
التواتر المقتضى لليقين وخالف بعض العامة في ترجيح كثرة الرواة على غيره مستندهم ضعيف لا يصح
الثالث اتفاق راوي احد الخبرين باوصاف توجب رجحان الظن والصدق به بالنسبة الى راوي الآخر مثل
زيادة الثقة بان يكون الوفوق برادى احد الخبرين اذ بين الاخر زيادة الفعالة بان يكون راوي احد
اكثر فقها من الاخر والعزيم بان يكون الراوي لاحد الخبرين باعريية من الثاني والقطنة خا خبر الذي
راويه اكل قطنة يرجح على الخبر الذي راويه ليس كك والورع فالأول راويه ازيد في الورع والتقوى
يرجح على ما ليس كك وانحسبا بان يكون البسيط والحفظ الراوي احد الخبرين ازيد من الآخر يرجح الاول على
الظن ولا يخفى وجوه الترجيح في جميع ما ذكرنا فوجب الظن بالصدق وعدم الغفلة فهذا حصل الفرق بين العالم
والاعلم والورع والاورع والصابر والاضبط وكذا ويندرج في ذلك تفاوت مراتب العلماء بسبب
تركيب الواحد اثنان او اكثر او لغيره مثل كون احد الراويين مباهرا للقصية دون الآخر هكذا انما
بقوله وكثرة الزكينة اي يكون المكون لاحد الراويين اكثر من الآخر اذ لا يتيم اي يكون المكون لاحد الراويين
من المكونين الاخرين علمتسم بالرجال اي يكون المكونين لا احد الراويين علمتسم بالرجال اي يكون المكونين الاخرين علمتسم بالرجال

ان
الاحتجاج
عليه

يقدم المسموع من الكلام اي من المصوم كان يقول الراوي سمعت ابا جعفر يقول كذا اعلى الشبهة بالمسموع
 وغيره كان يقول الراوي عن الصادق فانه مشبه بالراوي نفسه سمع عنه ما سمع الراوي عن غيره او يرجح المسموع
 اي الخبر الذي يتأكد دلالة سواه كان من جهة تعدد مواضع الدلالة او من جهة اخرى مثل تأكد الحكم بالقسم التعليل كما
 في بعض اخبار القصر قصر فانما تفصل فقد خالفت الله ورسوله على العادة اي الخبر الثاني عن التاكيد كذا حقيقة
 اي ما كان دلالة بعنوان الحقيقة يرجح على الجاز اي ما كان دلالة بعنوان المجاز كذا قوله اي ما كان بعنوان
 المجاز الاقرب يرجح على البعيد اي ما كان بعنوان المجاز الابعد و يقدم اقله اي اقل المجاز بان يكون في
 الخبر مجاز واحد على اكثره اي المجاز بان يكون فيه مجازان او يزيد وهو اي المجاز يرجح على المشترك لان المجاز
 من ان يكون اخر الخاص يقدم على العام لكون دلالة الخاص على مدلوله طعنا بخلاف العام فان دلالة مشتركة
 او ما من علم الاو قسما من غير اعتبار رجح عليه اي على المخصص لان العام المخصص اختلف في جملة
 الاستعمال وبخلاف العام الغير المخصص الباقي على عمومه ويرجح ان يسمع علماء غيره من الركك بعيد من الاستعمال لان
 الشرايع لا يتكلم بالاقاظ البعيدة عن الاستعمال فانه فصيح فصحوا لغير فاعلم بقوى الفصح لا يعدم الفصح عليه اي الفصح لان الفصح لا يكون
 ان يكون كل كلمة فصيح وربما يعتبر الفصح ايضا كما من العلامة في التهذيب والتحقيق ان الامة كان بناءهم في بيان
 الاحكام على الحكم من الناس بقدر عقولهم وحالهم فلو أنهم معصومين لا يتكلم صواب ورجح منهم على عصمتهم يقتضي تكلمهم
 مع الناس بالسياق واحد فلا يحصل الظن بعدم كون غير الفصح من المصوم فلا يمكن الترجيح فلو كان حجة خبر
 مشتملا على فصاحة يستبعد صوابها عن غيرهم كعبارات شج البلاء والصفحة السجادية وغيرها من الخطب
 والادعية فلا ريب انه من المرجحات بقوى الظن بها وباجلها فصاحة والبلاء مراتب اعلی احوالها
 وهو مختص بالكتاب الكريم وانزل منه رتبة هو الا لا يعدم من غير المصوم كنهج البلاء والصفحة السجادية وغيرها من غير ذلك
 من المراتب وبذلك لا يخرج الفصح ايضا من بعض من ذلك خلاف الاستعمال ما يظن بعدم صحة هذه من المصوم فاذا ورد احد الخبرين متصفا
 بهذه المرتبة الاخيرة فلا ريب في ترجيح خبره على خبر محقق بعض محقق المتأخرين واذا عرفت هذا فاعلم انه لا
 احتياج للمجهول الى علم المعاني والبيانات الا في الجملة مما يميز به النبي عن غيره وانما يتحقق تقدم على المصوم لكون
 دلالة الشواهد على مقتضى دلالة المصوم كما ينبغي ومفهوم الموافقة يرجح على ما في غيره من المصوم موافقة على مفهوم مخالفة
 لان مفهوم مخالفة لم يقبل به بعض من قال بمفهوم الموافقة والخبر الدال بدلالة ان حقيقة تقدم على الدال
 بدلالة الاشارة والاباء وهو ظاهر لان دلالة الاختصاص مضمومة بايراد الفصح ودلالة الاستدلال انما تقدم الشواهد

في حالة متضمنة لتقليد اي الجرائد التي تشمل على تحليل الحكم يقدم على عدمية اي ما لم يتصل على التحليل لان ذكر التحليل
 اكثر اطمينا بالنسبة الى غيره ولانه يقتضي الى المطلوب بسهولة والجبر المنقول باللفظ من غير تغيير في اللفاظ يقيم
 على المعناه اي على الجبر الذي نقل باللفظ لان المنقول باللفظ بعد من طرق ^{الخطا} من المنقول بمعناه
 قال الشيخ ان كان راوي المعنى معروفا بالقبض والمعرفة فلا ترجيح وقصفت ذلك بان تلك المعرفة شطو حوا
 النقل باللفظ لا شرط المساواة والاعلام تقتصر بقاء على الخاص المول الحدوث ^{الخطا} بسبب التلويل ولان
 تخصيص العام كشيء وماويل الخاص قليل فصل واما الترجيح بحسب المدلول فالجزم يقتضي على الراحة اي اذا ورد
 الجبر ان المتعارضان مدلول احدهما التحريم وثانيها الاباحة فيرجح ما دلالة التحريم على تقاير العمل بالتحريم بلزوم ترك
 المباح وليس في ترك المباح خوف العقاب بخلاف ما لو عمل على الاباحة فيلزم فيه ارتكاب الجرم عيه ذلك العقاب
 فيكون القول بالتحريم اولى من القول بالمباح عقلا ايضا لقوله تعالى ^{الخطا} لا تأكلوا مما لم يذكر لكم من الاطعمة الا هو حرام الا وقد غلب الحرام
 والجبر الذي مدلوله الاثبات يرجح على مدلوله النفي كجبر بل ان انجى ودخل البيت وصلى وقال اسام
 دخل ولم يصل فيقدم الاول على الثاني قيل في الترجيح منقول من جمهور العلماء ولان غلبة الانسان عن الفعل كثيرة
 ولان الاثبات ثبت فعلا زائدا وانما تباين بخلاف النفي فانه الفياح لعدم الاسمي وما اى الجبر الذي تضمن في
 ودفعه يقيم على الجبر الموجب له لما فيه من الضرر والخراب المأمور من الشارع ولان المحذور ضرره والضرر
 والجبر المتضمن على الحق اي حق العبد مقدم على عدمه اي عدم الحق اذ العمل على الحق هو يد بالاصل لان كل
 عدم الرقية واما الترجيح بحسب الخارج فالمعتضد بغيره اي الجبر الذي باعتضد بغيره من الادلة وغير ما يرجح
 على عدمية اي الذي لم يعتضد بغيره لظهور قوة الظن في جانب المعتضد كما لو كان احدهما معتضدا بالعمل
 المشهور سيما المتقدمين ^{الخطا} بغيرهم غير ان الائمة يمكنهم من معرفة حال الماخبار ازيد من المتأخرين ويقع
 الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للمنفقين والآخر موافقا للمؤمنين وتعارض الشرائع فان تقدم القدماء
 قرب عهدهم وتكثرت من القرنين والامارات يورث الظن باصابعهم ^{الخطا} بين اكثر فصحاء وادق نظر ارجح
 معرفتهم لسبق القدماء وقرب عهدهم وجرسهم مع ذلك قوله يورث الظن باصابعهم ^{الخطا} في كل وقت فيفاد
 زلا بل المجتهد من التال في كل مقام فربما كان اجتماع القدياء على بيت لاجل ^{الخطا} في كل وقت فيفاد
 افتقار الحق لاقتفاء سالف الزمان ولما ظهر الحال اجبه بالائمة من المتأخرين فذهب الى خلافه وربما كان
 اجتماعهم لاجل قرينة خفية على المتأخرين فلا بد من الناس ^{الخطا} في كل وقت فيفاد على حصول الظن

